ROBERTO CALASSO

La actualidad innombrable

ANAGRAMA
Panorama de narrativas

LA ACTUALIDAD INNOMBRABLE

ROBERTO CALASSO

ANAGRAMA
Panorama de narrativas

Título de la edición original:
L'innominabile attuale

Edición en formato digital: marzo de 2018

© de la traducción, Edgardo Dobry, 2018

© Adelphi Edizioni, 2017

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2018
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-3928-9

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es

I. TURISTAS Y TERRORISTAS

La sensación más precisa y más aguda, para quien vive en este momento, es la de no saber dónde se pisa a cada momento. El terreno es poco firme, las líneas se desdoblan, los tejidos se deshacen, las perspectivas oscilan. Entonces se advierte con mayor evidencia que nos encontramos en «la actualidad innombrable».

Entre los años 1933 y 1945, el mundo llevó a cabo un intento de autoaniquilación parcialmente exitoso. Lo que vino después fue informe, tosco y extraordinariamente poderoso. Evasivo en cada una de sus partes, es lo opuesto del mundo al que Hegel creyó apretar en la prensa del concepto. Es un mundo que está hecho trizas, incluso para los científicos. Un mundo que carece de un estilo propio y que usa todos los estilos.

Este estado de cosas podría parecer apasionante. Pero los únicos que se apasionan son los sectarios, convencidos de tener la clave de lo que sucede. Los demás -la mayoría- simplemente se adaptan. Siguen la publicidad. La fluidez taoísta es la virtud menos difundida. Por todas partes chocan con las aristas de un objeto que nadie ha conseguido ver por entero. Este es el *mundo normal*.

Auden tituló «La edad de la ansiedad» un poema a varias voces ambientado en un bar de Nueva York hacia finales de la Segunda Guerra Mundial. Hoy esas voces suenan remotas, como si vinieran de otro valle. La ansiedad continúa, pero ya no predomina. Lo que predomina es la inconsistencia, una inconsistencia asesina. Estamos en la era de la inconsistencia.

El fundamento del terror es la idea de que solo la matanza ofrece garantía de significado. Todo lo demás parece débil, incierto e inadecuado. A ese fundamento se agregan, después, las diversas motivaciones que reivindican el acto. Con ese fundamento se conecta, también, de una manera oscura, que implica una metafísica, el sacrificio cruento. Como si, de época en época y en los lugares más diversos, se impusiese una necesidad insoslayable de matanza, que puede incluso parecer gratuita e irracional. Ominoso carácter especular entre los orígenes y el presente. Un espejo hechizado.

El terrorismo islámico es sacrificial: en su forma perfecta, la víctima es el terrorista. Aquellos que mueren en el atentado son el *fruto* benéfico del sacrificio del terrorista. El fruto del sacrificio era, en otros tiempos, invisible. La entera maquinaria ritual era concebida para establecer un contacto y una circulación entre lo visible y lo invisible. Ahora, en cambio, el fruto del sacrificio se ha vuelto visible, cuantificable, fotografiable. Como un misil, el atentado sacrificial apunta hacia el cielo, pero cae sobre la tierra. Por eso predominan los atentados de los asesinos-suicidas que se hacen estallar. En todo caso, se da por sabido que los terroristas deben morir o hacerse matar en el atentado. Hacer que explote un artefacto gobernado a distancia ofuscaría la naturaleza sacrificial del acto.

El enemigo primordial del terrorismo islámico es el *mundo secular*, preferiblemente en sus formas comunitarias: turismo, espectáculo, oficinas, museos, hoteles, grandes almacenes, medios de transporte. De ese modo el fruto del sacrificio no solo consistirá en matanzas numerosas, sino que tendrá una resonancia más amplia. Como toda práctica sacrificial, el terrorismo islámico se funda en el *significado*. Ese significado se enlaza con otros significados, todos convergentes hacia el mismo motivo: el odio a la sociedad secular.

En el estadio último de su formación, el terrorismo islámico coincide con la difusión de la pornografía en la red, en la década de 1990. De pronto se volvió accesible y permanentemente disponible aquello que siempre se había deseado y fantaseado. Al mismo tiempo se desvelaba por entero el orden de sus reglas respecto del sexo. Si esa negación era posible, *todo* debía ser posible. El mundo secular había invadido sus mentes con algo irresistible, que los atraía y a la vez los escarnecía y desautorizaba. Sin uso de armas, y, sobre todo, no admitiendo ni exigiendo presencia de significado. Pero ellos irían *más lejos*. Y más allá del sexo solo está la muerte. Una muerte sellada por el significado.

Desde los tiempos de Necháyev sabemos que el terror puede discurrir por vías muy distintas. Por entonces fue llamado *terror nihilista*. Hoy se puede concebir una variante: el *terror secular*. Debe entenderse como mero

procedimiento, disponible, por eso mismo, para fundamentalismos de toda especie, que le darán un color específico para sus fines. Incluso para individuos aislados, que pueden de este modo desahogar sus obsesiones.

La fuerza que mueve el terrorismo y lo vuelve apremiante no es religiosa, política, económica ni reivindicativa. Es la casualidad. El terrorismo vuelve visible el poder todavía inmaculado que rige el funcionamiento de todo y desvela su fundamento. Al mismo tiempo es una modalidad elocuente con la que se manifiesta a la sociedad la inmensa extensión de aquello que la rodea y la ignora. Hacía falta que la sociedad llegara a sentirse autosuficiente y soberana para que la casualidad se presentase como su principal antagonista y perseguidora.

El terror secular quiere ante todo salir de la coacción sacrificial. Pasar al puro asesinato. El resultado de las operaciones debe parecer totalmente fortuito y diseminarse por lugares anónimos. En ese punto aparecerá la evidencia de que la casualidad es la responsable última de esos actos. ¿Qué da más miedo, la matanza significativa o la matanza casual? Respuesta: la matanza casual. Porque la casualidad es más grande que los significados. Frente a la matanza significativa, lo insignificante puede considerarse protegido por su propia insignificancia. Pero frente a la matanza casual, lo insignificante se descubre como particularmente expuesto, precisamente por su propio carácter insignificante. Finalmente, el terror ya no tiene necesidad de un responsable colectivo. El que lo manda y el que ejecuta pueden coincidir. Pueden ser el individuo como entidad desarraigada, o puede ser un Estado o una secta, que obedece a un mandato impuesto por sí mismo: matar.

El terrorismo *significativo* no es la forma última del terrorismo sino la penúltima. La última es el terrorismo *casual*, la forma de terrorismo que corresponde mejor al *dios de la hora*.

Rumiyah, Roma, la revista plurilingüe online del ISIS, que ha sucedido a *Dabiq*, desde su primer número, en septiembre de 2016, indicaba la vía del terrorismo casual en un artículo titulado «La sangre del *kafir*, incrédulo, es *halal*, legítima de ser vertida por vosotros». Allí se detalla una primera lista de posibles objetivos: «El hombre de negocios que va al trabajo en taxi, los jóvenes (ya púberes) que practican deporte en el parque, el viejo que hace cola para comprar un sándwich. También es *halal* verter la sangre del *kafir* ambulante que vende flores a los peatones.» No hay discriminación de clase ni de edad, excepto en el caso de los jóvenes deportistas, que deben ser ya púberes.

La figura del asesino-suicida no es, en verdad, una invención reciente. En el seno del islam, nace con Hasan-i Sabbah, el Viejo de la Montaña del que habla Marco Polo, figura legendaria identificada con el estratega islamista que urdió durante años tramas desde la fortaleza de Alamut. Según las fuentes de la época, era intransigente, austero, cruel y poco sociable. «Se dice que permaneció encerrado en su casa, sin interrupción, escribiendo y dirigiendo operaciones, así como se afirma también que durante todos aquellos años salió de su casa solo dos veces, y en ambas ocasiones para subir al tejado»: así lo define Hodgson, el historiador más serio de la secta. Mientras tanto, los emisarios del Viejo de la Montaña, esparcidos por el reino de los selyúcidas, que Hasan-i Sabbah quería derrocar, mataban a personajes poderosos, por lo general con puñales, y a continuación morían también ellos. Eran *fedayines*, «los que se sacrifican», o bien «asesinos», palabra que significa «consumidores de hachís», como probó definitivamente Paul Pelliot.

Dos siglos más tarde, cuando la fortaleza de Alamut era una ruina, devastada pocos años antes por los mongoles del kan Hulagu, y la *secta de los Asesinos* era solo un recuerdo, alguien le contó a Marco Polo la historia del Viejo de la Montaña. Odorico de Pordenone la repetiría algunos años más tarde, sin variaciones.

Según ambos, el Viejo de la Montaña «había mandado hacer, entre dos montañas, en un valle, el jardín más bello y más grande del mundo». Allí «estaban los jóvenes y las doncellas más hermosos del mundo, los que mejor sabían cantar, tocar y bailar. El Viejo les hacía creer que eso era el paraíso». Pero había una condición: «En ese jardín solo entraban los que estaban dispuestos a convertirse en asesinos.»

Cuando el Viejo decidía enviar a alguien en misión, lo hacía caer en un sopor narcótico y lo sacaba del jardín. «Y cuando el Viejo quiere hacer que asesinen a alguien, busca al más vigoroso, y lo manda a matar a aquel que él quiere. Y ellos lo hacen de buena voluntad, para volver al paraíso […]. De esta manera ningún hombre se resiste al Viejo de la Montaña, cuando él quiere hacerlo; por eso digo que muchos reyes le rinden tributo porque lo temen.»

El Viejo de la Montaña había hecho conocer a sus huéspedes el sabor del paraíso. Siglos más tarde, bastaría con ofrecer la seguridad del paraíso reservado a los mártires de la *yihad*, que es el colmo de los placeres, como se lee en el Corán. Pero antes era necesario descubrir el *placer de la muerte*.

Tal como se evidencia en Joinville y en otras crónicas medievales, el Viejo de la Montaña era una presencia conocida y legendaria, como el Preste Juan. Fue Nietzsche, empero, quien lo vería con mayor claridad: «Cuando los cruzados cristianos tropezaron en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos, con aquella Orden de los espíritus libres *par excellence*, cuyos grados inferiores vivían en una obediencia que no ha sido alcanzada por ninguna Orden monástica, recibieron también, de algún modo, una indicación acerca

de aquel símbolo y aquella frase-escudo, reservada solo a los grados superiores, como su *secretum*: "Nada es verdadero, todo está permitido…" Pues bien, *esto* era *libertad* de espíritu, con ello *se dejaba de creer* en la verdad misma… ¿Acaso se ha *extraviado* alguna vez un espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus *laberínticas* consecuencias?»

«Nada es verdadero, todo está permitido»: ¿dónde había leído Nietzsche esa frase? En la *Geschichte der Assassinen* de Hammer-Purgstall, obra acumulativa, aventurada y de gran utilidad, aparecida poco después del Congreso de Viena y unánimemente despreciada por los islamólogos posteriores: «*Nada es verdadero y todo está permitido*: tal era el fundamento de la doctrina secreta que le era comunicada a unos pocos y escondida bajo el velo de la más rigurosa religiosidad y devoción, que frenando los ánimos con los mandamientos positivos del islam los mantenía bajo el yugo de la obediencia ciega, tanto más cuando la sumisión terrena y el autosacrificio eran premiados con la glorificación eterna.»

Como epígrafe a *Le Vieux de la Montagne* de Betty Bouthoul, libro del que Burroughs extrajo su obsesión por Hasan-i Sabbah, se leen unas pocas líneas de Nicolas de Staël, quien se había suicidado tres años antes: «Asesinato o suicidio, inseparables y tan distantes a primera vista…

»Asesinato, sombra larga del suicidio, que se confunden sin tregua como dos nubes inmateriales y atrozmente vivas…

»Matar matándose…»

El complot nace junto con la historia. También el fantasma de un centro escondido que rige los acontecimientos. Los asesinos-suicidas reconducen a Osama bin Laden en las cuevas de Tora Bora, que reconduce a Hasan-i Sabbah en la fortaleza de Alamut. Hay formas que no se extinguen, que cambian, se cargan y se vacían de significados según las ocasiones. Pero un hilo sutil las vincula siempre a sus inicios.

Al menos en una ocasión la naturaleza acudió en ayuda de quien quisiera imponer la *sharia* en todas partes. Eximiendo, incluso, del terrorismo como instrumento de destrucción. En diciembre de 2004, el tsunami en una zona de Sumatra, en Aceh, provocó una completa devastación, y solo dejó en pie una mezquita. Era necesario recomenzar de cero, situación añorada por cualquier utopía. Así tomó forma un enclave de la *sharia*. Sus escoltas bien visibles son los Guardianes de la Virtud: «Visten uniformes de color verde islam, llevan látigos de caña y tienen el corazón de piedra. Provienen del campo y saben cómo debe tratarse a la gente de la ciudad. Suelen dejarse ver los viernes en Banda Aceh, antes de la plegaria. Dan vueltas con un megáfono y una camioneta, también de color verdoso, con el escrito Wilayatul Hisbah: escuadrón de la *sharia*. No son muchos, una docena, pero se dejan ver por todas partes y cuando menos te lo esperas.» Peinan los cafés, los parques, las calles, incluso las habitaciones. Los arrestos y los castigos son inmediatos. Azotes de ratán en la plaza.

Para el terrorismo islámico, una iglesia copta o un gran almacén escandinavo son blancos igualmente apropiados. El rechazo de Occidente debe ser manifestado en toda su amplitud, del cristianismo a la secularidad, por parte de un organismo mucho más rudimentario que el propio Occidente. Hay que concentrar el odio en un punto, y mejor si está lleno de vida. Pero este resentimiento no es nuevo. ¿Existía ya hace cincuenta años? Es uno de los tantos resultados de la *desintermediación*, dirían los teóricos de la web. También del hecho de que el mundo tiende a volverse *instantáneo* y *simultáneo*. Quien se mata matando representa un modelo supremo de desintermediación.

Poco antes del fin del milenio, en los países islámicos, como en casi todo el resto del mundo, se hizo posible acceder en pocos segundos al visionado de un número ilimitado de cuerpos femeninos desnudos realizando actos sexuales. Fue un ultraje extremo y una atracción indomeñable, más que en otros países. Fue, también, una poderosa sugestión para cualquier paso al acto.

Sayyid Qutb desembarcó en Nueva York en noviembre de 1948, horrorizado porque una joven cuyo vestido no la cubría completamente había llamado a la puerta de su camarote pidiendo hospitalidad. Qutb era un funcionario ministerial de El Cairo que llegaba a Estados Unidos con una beca para estudiar inglés. Viajó por distintos puntos del país y luego se estableció en Greeley, Colorado; al principio le pareció un lugar paradisiaco. Enseguida, sin embargo, cambió de opinión: formuló una condena sin remisión hacia el *American way of life*, sobre todo después de haber participado en ciertas fiestas de domingo por la noche, cuando los comedores universitarios de Colorado estaban cerrados y los estudiantes extranjeros frecuentaban algunas iglesias en las que, después del oficio, se cenaba y, algunas veces, se bailaba. Se encendían todas las luces y Qutb veía piernas en movimiento («desnudas», precisó), brazos que se estiraban, senos que ondeaban, y resonaba una canción extraída de una película de Esther Williams. Era suficiente.

Poco después de volver a Egipto, Qutb se convirtió en una importante figura política. Cuando Nasser llegó

al poder lo nombró jefe del Comité Editorial para la Revolución. Duró poco. En el Egipto de entonces, como más tarde en Argelia, solo existían dos vías: o los militares o la *sharia*, impulsada allí por los Hermanos Musulmanes. Qutb representaba a estos últimos. En 1954 fue encarcelado, y luego liberado con la propuesta de dirigir la revista de los Hermanos Musulmanes. También en esta ocasión duró poco. Volvieron a arrestarlo. Caía enfermo con frecuencia y lo llevaban al hospital de la cárcel, donde pasó diez años. Durante ese periodo escribió un comentario en ocho volúmenes del Corán. Pero su obra enardecida fue *Señales en el camino*, cuyo manuscrito salió poco a poco de la cárcel. El libro contenía instrucciones a la «vanguardia» que debía conquistar el mundo sustrayéndolo, en nombre del islam, a la *jahiliyyah*, la perniciosa «inconsciencia» característica de los musulmanes que no obedecían la *sharia* y a todo el resto de los vivientes. Fue la guía de acción para otro egipcio, al-Zawahiri, y para su compañero Osama bin Laden, así como para quien iba a convertirse más tarde en el ayatolá Jamenei.

Qutb fue nuevamente dejado en libertad a condición de que se marchara al exilio, cosa que no hizo. Entonces fue arrestado de nuevo, procesado y sentenciado a muerte. Entre los tres jueces del tribunal estaba Sadat. Cuando la sentencia fue leída, Qutb dijo: «He practicado la *yihad* durante quince años y al fin me he ganado el martirio, *shahadah*.» Fue ahorcado al alba del 29 de agosto de 1966.

Si, en los lugares y en las formas más distintas, tantas tribus humanas han celebrado sacrificios, tenía que haber algún motivo profundo. O, incluso, un nudo de motivos que nunca se termina de desentrañar. Es cierto que el mundo secular no ha aceptado nunca la celebración de sacrificios. Era una parte del pasado de la que no se sabía bien cómo liberarse. Basta con abrir *Los últimos días de la humanidad* de Karl Kraus, que en gran parte recoge lo que por aquellos días se leía en los diarios y se oía en los corrillos, y se constata que durante la Primera Guerra Mundial se hablaba de «sacrificios» no menos que de acciones militares. No fue suficiente. Fue necesaria otra guerra y, en el seno de ella, una inconmensurable y horripilante empresa de desinfección para liquidar, una vez más, el sacrificio. Tampoco eso fue suficiente. Tras un silencio secular, durante el cual parecía haber perdido su genio, como si la prodigiosa floritura precedente lo hubiera agotado, en el seno del islam algo se revolvió y, por boca de Sayyid Qutb, pidió contraponer nuevos «valores sanos» a la corrupción de Occidente y a la obnubilación del propio islam, consistente sobre todo en la progresiva aquiescencia con los modos de vida occidentales. Así, algunos empezaron a matarse con el objetivo de matar a otros, en el mayor número posible.

La herencia del sacrificio debía desembocar en algo: sucedió con las dos grandes guerras, y después el exceso de potencia de las armas impidió ir más allá. Entonces irrumpió el terrorismo: matanzas aisladas, ubicuas, crónicas, cada vez más aleatorias, que mantienen vivo el fuego sacrificial. Es una inversión precisa de las doctrinas védicas, aunque ninguno de los actores lo sepa. Obran de modo autónomo en un taller que tiene un departamento celeste y otro infernal.

Sacrificio y terrorismo confluyen en un punto, el más delicado: la elección de la víctima. En el sacrificio será un ejemplar íntegro, inmaculado, de particular belleza, o bien un ser cualquiera, intercambiable y multiplicable. En el terrorismo puede ser quien detenta el poder, o cualquiera que se encuentra en un determinado momento en un determinado lugar.

Son dos caminos, divergentes y presentes al mismo tiempo: la elección y la condena. Dos reinos: la gracia y la casualidad, poderes irreductibles. De sus modos de superponerse, mezclarse y separarse se derivan innumerables consecuencias, las más sutiles, las más agudas, que irradian sobre todo lo demás, unidas solo por el acto de matar.

Para comprender la metamorfosis del sacrificio en la era secular habría que reemplazarlo por la palabra «experimento», que no se refiere solo a lo que sucede cada día en los laboratorios, aunque baste para señalar su enorme dimensión. Experimento es aquello que la sociedad hace cada día en su propio seno. Aquí la ambivalencia de la palabra se vuelve aún más clara, porque los dos supremos experimentadores sociales del siglo XX fueron Hitler y Stalin. No por casualidad Lenin había hablado ya de «ingenieros de almas». En verdad, se parecían más a ciertos feroces cirujanos lobotomizadores, siempre en nombre de la ciencia. Todos devastadores de lo desconocido.

A lo largo del siglo XX cristalizó un proceso de enorme repercusión, que ha investido todo lo que sucede bajo el nombre de «religioso». La sociedad secular, sin necesidad de proclamas, se convirtió en el último cuadro de referencia para todo significado, casi como si su forma fuera idéntica a la fisiología de toda comunidad y la búsqueda de significado debiera limitarse al seno de la propia sociedad. Esta puede asumir las formas políticas y económicas más diversas, capitalistas o socialistas, democráticas o dictatoriales, proteccionistas o liberales, militares o sectarias. Todas deben considerarse, en cualquier caso, como meras variantes de una única entidad: la sociedad en sí misma. Es como si la imaginación se hubiera amputado a sí misma, después de miles de años, su capacidad de mirar *más allá* de la sociedad, a la búsqueda de algo que diera significado a lo que sucede en el *interior* de la sociedad. Paso muy audaz, que implica un formidable alivio psíquico. Sin embargo, su duración no puede sino ser breve. Vivir «más allá del bien y del mal» es algo

que se topa con una invencible resistencia. Producir -o incluso favorecer- ese alivio es una de las características decisivas de la democracia, que no logra prolongarlo en el tiempo.

A diferencia de todos los demás regímenes, la democracia no es un pensamiento específico sino una suma de procedimientos que afirman ser capaces de acoger cualquier pensamiento, excepto el que propone derrocar a la propia democracia. Este es su punto más vulnerable, como se demostró en Alemania en enero de 1933. Así, la sociedad secular se reveló ágil e ingeniosa en la reabsorción, en su seno, y bajo falsas vestiduras, de esas potencias que acababa de expulsar. La teología terminó por transformarse en política, en tanto que la teología misma era relegada a las universidades.

El proceso se aplica a todos los niveles: la sociedad secular no puede existir sin un estremecimiento numinoso, incluso cuando lo numinoso mismo es un concepto aceptado solo en el ámbito académico. Al no poder nombrar, según las reglas de un canon, aquello que adora, la sociedad aparece condenada a una superstición nueva y persuasiva: la superstición de sí misma, la más difícil de percibir y de superar. Sucedió entonces que los peores desastres se manifestaron cuando las sociedades seculares quisieron volverse *orgánicas*, aspiración recurrente de todas las sociedades que desarrollan el culto de sí mismas. Siempre con las mejores intenciones. Siempre para recuperar una perdida unidad y una supuesta armonía. En esto, Marx y Rousseau, pero también Hitler y Lenin e incluso el productivista Henri de Saint-Simon, encontraron una fugaz concordia. Lo *orgánico* es bello para todos. Nadie se atreve a decir que la reprobable atomización de la sociedad puede ser incluso una forma de autodefensa frente a males aún más graves. En una sociedad atomizada es más fácil mimetizarse. No se espera que la policía secreta llame a la puerta a las cuatro de la madrugada.

Todo esto sucedió como consecuencia de una larga, tormentosa evolución, que nunca se ha interrumpido, si bien en ocasiones puso disimularse. Si se estableciera, con obvio arbitrio y por pura exigencia de dramaturgia, un punto inicial de tal proceso, ninguna imagen sería más apropiada que la de Esparta, tal como Jacob Burckhardt lo ha demostrado, condensando lo esencial en pocas palabras, con su característica sobriedad: «En la Tierra la potencia puede tener otra misión; acaso solo sobre ella, sobre un territorio protegido por ella, puedan surgir civilizaciones de orden superior. Pero la potencia de Esparta parece haber aparecido en el mundo casi solo por sí misma y por la propia afirmación, y su *pathosconstante* ha sido la sumisión de los pueblos conquistados y la extensión de su dominio como fin en sí mismo.»

Estas palabras de Burckhardt tienen una particular importancia y pueden ser aplicadas no solo a Esparta sino a la historia reciente, y a lo que hoy puede justificarse por una curiosa circunstancia editorial. En 1940 la Deutsche Buch-Gemeinschaft publicó en un único volumen la *Griechische Kulturgeschichte* de Burckhardt antecedida por una nota, firmada por «La Editorial», que advertía: «El lastre científico, las notas, las referencias a las fuentes, así como ciertas repeticiones y detalles que solo interesan al estudioso, han sido eliminadas. De tal modo, la obra adquiere una mayor legibilidad.» Entonces, llegados a la página 50, el lector advierte que un párrafo entero ha sido suprimido, precisamente el que se cierra con las palabras que acabamos de citar. Por eso es interesante leer las líneas que lo preceden: «Ya se ha apuntado más arriba cuán costosa era, por lo general, la fundación de una ciudad. Pero la fundación de Esparta en particular fue pagada a un precio muy elevado por los pueblos sometidos, que debieron pasar por la esclavitud, la aniquilación, las deportaciones.» Burckhardt concluía que, aunque semejante configuración social tuviera su grandeza, no se podía evitar considerarla «sin ninguna simpatía». Para un editor alemán fiel al régimen (todos, por entonces, eran fieles al régimen) no era tolerable que ciertos hechos fueran nombrados con la inflexible precisión y «sin ninguna simpatía», como Burckhardt declaraba.

Podemos preguntarnos si la sociedad secular es una sociedad que cree en algo, más allá de sí misma. O si ha alcanzado ese alto grado de sabiduría por el que uno renuncia a la creencia y queda reducido a la observación, al estudio, a la comprensión, en una progresión indefinida e imprevisible. Ahora bien, este estado, que exige sobriedad y concentración, no parece corresponder a lo que sucede cada día en la enorme sociedad secular, extendida ya por todos los continentes y continuamente agitada por turbulencias de origen diverso. Turbulencias que recuerdan a las que tuvieron lugar en los tiempos de las guerras de religión, y que se fundaban precisamente en choques de creencias. Ejércitos invisibles de teologías y liturgias se batían junto a las tropas terrestres. Hoy, en cambio, sería imposible percibir esos ejércitos. Los conflictos de la sociedad ya no tienen como objeto algo que esté fuera y por encima de ella, sino a la sociedad misma. Esta es, ante todo, una vasta superficie sobre la que intervenir, un laboratorio en el que las fuerzas opuestas tratan de arrancarse mutuamente la dirección de los experimentos.

Esta situación basta para reconocer en la sociedad secular un carácter de unicidad. Todo etnógrafo de escuela positivista sabía que el centenar de sociedades catalogadas por su disciplina tenían al menos un rasgo en común: el de creer en potencias y entidades externas a la sociedad misma, invisibles, autosuficientes y con influencia sobre la vida de todos. Esto es precisamente lo que declara no necesitar la sociedad secular, a la que se podría denominar *sociedad experimental*, aislando así su carácter específico.

¿Cuándo y cómo se formó esta singular configuración? Si es verdad que sus presagios pueden fijarse, con buenos argumentos, en una edad que oscila entre el Paleolítico y la Revolución Francesa, hay siempre un momento de cristalización en el que se manifiesta la figura ya acabada. En este caso sería identificable con lo

que podemos definir como la era de Bouvard y Pécuchet. Estos intrépidos innovadores, todavía incomprendidos, fueron los primeros experimentadores integrales. No hay zona de la actividad humana de la que se hayan privado. En todas las direcciones su investigación dejó huellas indelebles, ya se tratase de la jardinería o de la astrofísica. Su esfuerzo consistió en preparar el campo para todo experimento futuro, que debía sin embargo fundarse en una suerte de enciclopedia omnicomprensiva. A ellos se puede remontar, en su germen, lo que un día iba a llamarse internet. Ahora bien, si a Bouvard y Pécuchet les corresponde el título de héroes fundadores de la sociedad experimental, hay otro libro guía para lo que respecta a su doctrina, como las cartas de San Pablo para el cristianismo: la breve *Historia del partido comunista (bolchevique) de la URSS* de Stalin para el comunismo o *La interpretación de los sueños* de Freud para el psicoanálisis. En el caso de la antropología fue *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, que Durkheim publicó en 1912.

Por una curiosa paradoja, el libro de Durkheim se presentaba como el inverso especular del ensayo que su sobrino Marcel Mauss había escrito trece años antes. Mauss y Hubert habían escrito sobre la «naturaleza de la función del sacrificio», y Mauss, como un vidente védico camuflado, ansiaba sobre todo el delineamiento de los rasgos esenciales de la «naturaleza» del sacrificio, aunque sin desconocer sus «funciones» sociales. Mauss quería descubrir qué es el sacrificio, qué peligros comporta, con qué establece contacto. A Durkheim, en cambio, le preocupaba solo la «función». Ese singular fenómeno por el cual complejas y vertiginosas ceremonias servían para mantener el equilibrio y la cohesión de una sociedad. De toda sociedad.

La línea de Durkheim resultó victoriosa, y permanece hoy como un fundamento firme. De hecho, cualesquiera que sean sus métodos y escuelas, la antropología, hoy, es funcionalista o no es. Este es el terreno del pensamiento común, universalmente aceptado. ¿Podría ser de otro modo? En cuanto al estudio *de la* sociedad, la antropología no puede sino ofrecerse como el *locus electionis* en el que actúa esa suprema superstición constituida por la sociedad misma.

El fundamento de la superstición de la sociedad queda expuesto en la obra maestra de Durkheim con formidable candor, inigualada nitidez y carencia absoluta de temor de llegar a las consecuencias más extremas. Durkheim era del todo consciente de que, en su teoría, no era admisible establecer una cesura conceptual entre los arunta, que celebraban los ritos de la oruga witchetty «imitando los movimientos del animal cuando deja su crisálida y se esfuerza por levantar el vuelo», por una parte, y por otra los austeros funcionarios vestidos con un capote que celebraban, junto con él, los fastos del Progreso de la Ciencia. Los unos y los otros eran ramas de un árbol único y vigoroso. En ambos casos se trataba de «delirios», si queremos usar la palabra que el propio Durkheim consideraba más apropiada. Se trataba de delirios eminentemente útiles, porque solo gracias a ellos quedaba asegurada la cohesión social, tanto entre los arunta como en la Francia de la Tercera República. Durkheim se abandonaba, en este punto, a los tonos de una áspera elocuencia: «En resumen, la sociedad no es de ningún modo el ser ilógico o alógico, incoherente y fantástico que algunos gustan muy a menudo de ver en ella. Todo lo contrario, la conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, ya que es una conciencia de conciencias. Colocada fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, solo ve las cosas en su aspecto permanente y esencial, que ella fija en nociones comunicables. Al mismo tiempo que ve desde arriba, ve a lo lejos; en cada momento del tiempo, abraza toda la realidad conocida; por eso solo ella puede suministrar al espíritu las clasificaciones que se aplican a la totalidad de los seres y que permiten pensarlos.»

Se diría que aquí habla un presocrático a propósito del *logos*. En cambio, se trata del fundador de esa «triste ciencia»: la sociología. Existe siempre un fundador anterior al fundador, sin embargo. Durkheim definía a Saint-Simon como el «fundador de la sociología». ¿Qué tenían en común? No eran tan solo estudiosos y analistas de algo denominado «sociedad». Eran los primeros sacerdotes -más lúcidos y consecuentes que los otros, que se detenían a medio camino- de un nuevo culto: el culto a la sociedad divinizada. En otros tiempos bastaba con divinizar al emperador para asegurar la cohesión social. Ya no. Se volvió necesario divinizar a la sociedad misma. La cohesión se convertía en la sustancia divina que recorría su cuerpo. Durkheim no se preocupaba de criticar (o demostrar inexistente) el objeto (divino) al que los hombres religiosos declaraban dirigirse. Al contrario, con paternal solicitud los tranquilizaba: ese objeto existe. Pero no es necesario denominarlo con nombres de dioses o de un dios. Ese objeto es la sociedad misma: «Ella es para sus miembros lo que un dios es para sus fieles.»

Tal como lo quiso Durkheim, el *tipo ideal* del antropólogo o del historiador actual de la antigüedad se caracteriza por una notoria falta de interés por la entidad destinataria del sacrificio ejecutado por los oficiantes. Pueden ser dioses, demonios, espíritus, potencias, antepasados: en cualquier caso, se da por sobrentendido que, siendo estas entidades inexistentes, el hecho de dirigirse a ellas no es esencialmente distinta del de dirigirle la palabra a un armario. Lo que se le diga a tal armario es considerado poco menos que irrelevante, a la vez que se presta una minuciosa atención a las razones económicas y sociales que pueden haber inducido a tal comportamiento. La solución más anhelada será la de quien consiga describir en detalle la función homeostática que tal comportamiento, de por sí aberrante, desarrolla en el seno de una determinada sociedad.

Hay una voz solitaria en el siglo XX que ha reconocido, con nitidez y de forma inflexible, el proceso que condujo a la sociedad a volverse la principal y la más poderosa de las supersticiones existentes hoy en día: la

de Simone Weil. Basándose en el pasaje de Platón, en *La República*, a propósito de la «gran bestia», Weil circunscribe con palabras luminosas el fenómeno por el cual lo social «imita lo religioso hasta el punto de confundirse con él, excepto para una inteligencia sobrenatural». Inteligencia que somete al pensamiento a una dura prueba, como la propia Weil apuntó en un paréntesis: «Este misterio crea una suerte de parentesco entre lo social y lo sobrenatural, y hasta cierto punto justifica a Durkheim.» Este «parentesco» es un error comprensible y fatal, si es verdad -como escribe Weil en otra parte- que «en diversos aspectos, lo social es el único ídolo». Se impone entonces una pregunta: ¿cómo puede alguien, hoy, sustraerse a esta variante de la magia negra? ¿Cómo puede un sujeto de la sociedad secular, educado en la ignorancia de lo invisible, volver a reconocerlo? ¿De qué forma? ¿Qué sucederá, si no se quiere imponer un credo, como en cambio sucede en el caso de las tristes sectas occidentales, que se declaran hindúes o budistas o chiitas o genéricamente chamánicas? Juego risible, que tiene lugar en las diversas oportunidades ofrecidas por la sociedad secular y marcadas por su sello.

La disponibilidad y accesibilidad de todas las creencias del pasado es precisamente uno de los rasgos de la era que en alguna ocasión llamé *poshistórica*. Si se excluye esa vía inevitablemente paródica, ¿qué posibilidad queda? ¿Deberá el sujeto secular congratularse por la cancelación de lo invisible, algo que se ha convertido ya en el presupuesto de la vida en común? Esta es la línea divisoria. Si lo esencial no es creer sino conocer, como presupone toda gnosis, se tratará de abrir un camino en la oscuridad, usando todos los medios, en una suerte de incesante *bricolaje* del conocimiento, sin tener ninguna certeza acerca de un punto de inicio y sin siquiera figurarse un punto de llegada.

Esta es la condición, a la vez mísera y apasionante, en la que se encuentra quien hoy no pertenece a alguna confesión pero al mismo tiempo se niega a aceptar la religión -o, más precisamente, superstición- de la sociedad. Es un camino difícil, sin nombre, sin puntos de referencia que no estén cifrados y resulten estrictamente personales. Por otra parte, en ese camino se recibe una ayuda imprevista de voces afines, como en una constelación clandestina. No creo que se pueda esperar más, por ahora. Sin embargo, si miramos bien, es mucho. Es un *gran juego*, que no pocos han practicado, a lo largo de los siglos, sin declararlo, y hoy en cambio no puede sino cometer la imprudencia de mostrarse a plena luz. Como se lee en las *Observaciones a «La rama dorada» de Frazer*, de Wittgenstein: «Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial.»

Mandelstam pensaba por imágenes y por abreviaciones. En una ocasión, en un ensayo de 1922, delineó en pocos rasgos el acontecimiento desbordante que estaba teniendo lugar, que nadie conseguía nombrar y del que él mismo iba a ser una de las innumerables víctimas: la sociedad que lo usa todo como material de construcción. ¿Construcción de qué? De sí misma. «Hay épocas que dicen: no nos importa el ser humano, el hombre es usado como ladrillo, como cemento, pero no se construye para él, es él quien se convierte en material de construcción. La arquitectura social se mide a escala humana. A veces se vuelve hostil para el hombre, de cuya humillación y anulación nutre la propia grandeza.» Allí aflora la imagen: «Todos advierten la monumentalidad de la arquitectura social que se avecina. La montaña no se ve aún, pero ya proyecta su sombra sobre nosotros; deshabituados a las formas monumentales de la vida social y acostumbrados a la mediocridad estatal y jurídica del siglo XIX, nos movemos en esta oscuridad asustadizos y extraviados, incapaces de comprender si estamos bajo el ala de la noche inminente o a la sombra de la ciudad natal donde deberemos entrar.» Poco después, Mandelstam alcanzaría la certeza: era, en verdad, «el ala de la noche inminente», bajo la cual iba pronto a desaparecer.

«Nuestra época está a la búsqueda de un concepto del orden del mundo, con insistencia y por momentos desesperadamente», escribió Henry Kissinger. Los hombres védicos hubieran traducido «orden del mundo» como *r.ta*, que significa también -indisolublemente- «verdad». Para Kissinger, «orden del mundo» significa equilibrio entre las sociedades particulares, ideal aplicación planetaria de la paz de Westfalia; para los hombres védicos significaba «orden del cosmos», es decir, de la sociedad y de todo lo que está fuera de ella y la nutre, es decir, de las potencias de las que depende toda vida. Encontrar un *orden del mundo* ignorando todo lo que está fuera de la sociedad no puede ser sino una empresa desesperada, aunque sea por motivos muy distintos de los que Kissinger admite.

«Orden» no rige por sí solo, como ya sabían los hombres védicos. También Kissinger lo declaró: «Orden y libertad, que en ocasiones se definen como polos opuestos en el espectro de la experiencia, deberían en cambio ser entendidos como interdependientes.» «Libertad» es una palabra sobre la que no existe en el mundo ni siquiera un acuerdo vago, genérico. En el seno de un abigarrado conjunto de países, que va de Marruecos a Indonesia y está habitado por más de mil quinientos millones de personas, sin duda no se entiende del modo en que Kissinger quería. La libertad de la *sharia* no es compatible con la de los Padres Fundadores. Allí el *orden*, de por sí frágil y precario, no lograría ser «interdependiente» con ninguna otra cosa sino con la *policía de la virtud*, como en Afganistán o en Indonesia.

Henry Kissinger inició su carrera con un sólido libro sobre el Congreso de Viena. Habiendo pasado de la academia a la política activa, intentó por todos los medios aplicar lo que había llamado allí «política westfaliana». Es decir, basada en el principio del equilibrio entre las potencias, introducido en el Tratado de

Westfalia de 1648 y reformulado por última vez en 1815 en el Congreso de Viena. Mientras se mantuvo una oposición bipolar entre Estados Unidos y la Unión Soviética, ese principio encontró un ulterior corolario, apuntando esta vez a la disuasión nuclear y sobre la repartición de las áreas de influencia.

¿Qué pasó después? El orden fundado en el equilibrio de las potencias se volvió anacrónico, ante todo porque las potencias no se oponen ya frontalmente sino de forma oblicua. No comparten ni siquiera el principio de la repartición de las áreas de influencia. El mundo islámico no ha aceptado nunca razonar en estos términos. Alí Jamenei, sucesor de Jomeini, se tomó el trabajo de traducir *El futuro de esta religión*, de Sayyid Qutb, y en la introducción escribía que «este autor grande y sublime» había corroborado en su libro que «el gobierno del mundo estará por fin en las manos de nuestra escuela y que "el futuro pertenece al islam"». Esto sucedía en 1967, y valía tanto para los sunitas como para los chiíes. Proyectos tenaces y previsores.

No fue eso, sin embargo, lo que convenció a Kissinger del carácter impracticable de un orden mundial, por más necesario y «desesperadamente» buscado que sea, sino el hecho de que ya no exista un espacio circunscrito y sumariamente regulado dentro del cual se desarrolla la política. Inmediatamente después de citar al general Keith Alexander, jefe del Cyber Command estadounidense, según el cual «la próxima guerra comenzará en el ciberespacio», Kissinger comentaba: «No será posible concebir un orden internacional si la región dentro de la cual se desarrolla la supervivencia y la evolución de los Estados carece de reglas internacionales de conducta y queda abandonada a decisiones unilaterales.» Definiciones en las que Kissinger se ve constreñido a mezclar lenguaje westfaliano y lenguaje del ciberespacio, dando la impresión de que el segundo no solo escapa del primero, sino que escapa incluso al control de los propios gobernantes.

La obsesión recurrente que recorrió el siglo XX fue la del *control social*. Devenida entidad soberana y emancipada de cualquier vínculo, la sociedad recibía el encargo de controlar y plasmar su propia esencia. Las diversas formas totalitarias fueron otras tantas tentativas en esa dirección. Solo en apariencia los sujetos activos eran los Estados. En el interior de cada Estado se instaló un mando restringido, agregado al Estado y capaz de pilotarlo. Así aconteció con el KGB en la Unión Soviética, con las SS en Alemania. Eran cuerpos sectarios, que disponían de poderes ilimitados. Fueron múltiples las modalidades de control, principalmente reconducibles a dos preceptos observados en la Oceanía de Orwell: «Quien controla el pasado controla el futuro; quien controla el presente controla el pasado.»

No fue la última modalidad del control. A comienzos del nuevo milenio, cuando se estabilizó el imperio digital, se hizo evidente que *control* significa ante todo *control de los datos*. La situación se invirtió. Esos datos no eran ya extraídos a la fuerza de lo alto, sino que eran espontáneamente ofrecidos desde lo bajo, por innumerables individuos. Eran la materia misma sobre la que ejercer el control. Nos preguntamos entonces: ¿cuál iba a ser el poder controlador? Los primeros sospechosos, como siempre, fueron los Estados. Aquí intervino la novedad explosiva. Los Estados no son los únicos con capacidad de actuar. Más allá de ellos hay una serie de entidades que incluye ante todo a las empresas a las que afluyen datos a cada instante, y se extiende hasta las bandas informáticas (¿de criminales?, ¿de activistas para cualquier buena causa?) y al hacker anónimo y particular. El anonimato es el punto crucial.

Se cumple así una suerte de retorno al origen: toda sociedad desvinculada de observancias devocionales es inicialmente una entidad anónima. Luego se identifica con determinadas formas de Estado, radicadas en determinados lugares. Luego con sectas en el seno de esos Estados. En fin, con enormes empresas que recogen y manejan los datos. Pero la serie no se detiene ahí. Se entra, en cambio, en una zona *que no tiene nombre*, en la que los nombres ya no pueden atribuirse con certeza. Igual que en el origen. El hecho de que un determinado poder sobre los datos sea usado para comandar o para colapsar la evolución de un orden es, en todo caso, indiferente en relación con el control, que se mide solo sobre la eficacia de la acción. Si el orden mismo es juzgado como malvado, el virus que lo neutraliza se convierte en el arma de los buenos. Podrá, a su vez, dar lugar a un nombre o a una entidad anónima.

La traducción de hacker por «pirata informático» es imprecisa y equívoca, porque ignora el aspecto de *operación sobre la forma* inherente al término inglés. Hacker es quien corta, pega y -eventualmente- desarma, recompone, fragmenta una forma. Sin esta acción sobre la forma no hay *hacking*, en tanto que la piratería es un puro acto de agresión y sustracción. La intrusión en el software, la manipulación, el descarrilamiento: son rasgos que recuerdan a Dadá y atraviesan la nube informática como descargas incontrolables. Todo software requiere operaciones de codificación. El mundo se está sometiendo a un procedimiento de codificación universal y unilateral. Toda codificación es una sustitución, pero la codificación puede ser sustituida, incluso por un «código maligno», como se suele decir en la jerga informática. Este es el *karman* de la digitalización: quien hiere mediante una sustitución puede fácilmente morir a causa de otra sustitución.

La legitimidad terminó de desvanecerse cuando el canciller Bethmann decretó que los tratados eran papel mojado, dando paso a la Primera Guerra Mundial. Pero los restos de la legitimidad permanecieron en el lenguaje de la política, como en ciertas familias se siguen contando las anécdotas sobre algún noble antepasado. La palabra siempre es usada con cierta complacencia.

Para aquellos países que, por su parte, nunca tuvieron el privilegio de la democracia, y que ocupan una buena parte del mundo, la legitimidad implica, en primer lugar, si no exclusivamente, obediencia a los resultados electorales. Si en esos países, como sucede en Argelia y Egipto, Occidente fomenta la anulación de los resultados electorales, toda su bienintencionada predicación en favor de la democracia será entendida como una burla y se confirmará el antiguo y difundido precepto que aconseja guardarse bien de hacer caso a lo que Occidente proclama.

La llaga abierta de la democracia es la posibilidad de que, por vías legales, alcance el poder quien se propone abolir la democracia misma, como sucedió con Hitler en enero de 1933. Llaga irremediable y noble, porque la democracia se muestra allí como un ser viviente que esconde en sí el germen de la autodestrucción. En el caso de que se pretenda curar la llaga con una terapia traumática, generalmente con un golpe de Estado, se abre una vía que acaba por revelarse como la premisa de los futuros desastres. En Argelia, en 1991, el partido islámico (FIS, Frente Islámico de Salvación, nombre elocuente) había ganado limpiamente las elecciones. Según la regla democrática, los islamistas hubieran debido asumir el poder, disponiendo de un número de diputados suficiente para modificar la Constitución y transformar el Estado secular en religioso. Un golpe de Estado militar, apoyado unánimemente por las potencias occidentales, lo impidió. La consecuencia fue una guerra civil que provocó la muerte de cerca de ciento cincuenta mil personas. Degolladas, en su mayoría. Otra guerra civil de los años noventa, en Yugoslavia, causaría un número similar de muertos, de la que permanece en la memoria su feroz, insoslayable secuencia de acontecimientos. En cambio, sobre la guerra civil en Argelia cayó un telón de silencio. Sin embargo fue entonces cuando un grupo salafista, el GSPC (Grupo Salafista para la Predicación y el Combate), antecedente de Al-Qaeda y del ISIS, dio sus primeros pasos. El presupuesto de su acción era una renovada, completa y, en este caso, justificada desconfianza hacia Occidente. Entonces se demostró que el fundamentalismo islámico carecía de prejuicios acerca de sus adversarios: podía golpear a los occidentales y a otros islamistas, sunitas o chiitas, con igual arrojo.

Nada enorgullece tanto al pensamiento secular como la invención de la democracia. Con buenas razones, porque ninguna otra forma política podría hacer tolerable la vida de un número tan elevado de personas. Pero la democracia, más que el pensamiento de *algo*, es una cadena de procedimientos. Los cuales alcanzan su mejor funcionamiento cuando los mecanismos están bien engrasados, según el modelo de la democracia *formal*. Modelo admirable y frágil, que puede obrar solo en condiciones precisas. El primer enemigo de la democracia es la demografía, que la vuelve impracticable en cuanto se cruzan determinados umbrales. Si la democracia no logra hacer efectivas sus garantías (tolerancia, libertad de expresión, igualdad de derechos, cosmopolitismo, transmisión pacífica del poder), se vuelve cada vez más difícil hacer de tales garantías los principios que rigen el pensamiento. Así, la democracia se vuelve cada vez más un *wishful nothing*. En el recuerdo, adquiere los colores de una escenografía perdida. Un día se hablará de ella como cuando los senadores del imperio apelaban a las virtudes de la antigua Roma.

Cuando se menciona el carácter formal de la democracia muchos se muestran intolerantes y se apresuran a afirmar que la democracia no es nunca suficientemente democrática, y que para ser verdadera democracia debería ser sustancial, y que un día acaso eso sucederá, y entonces la democracia será otra cosa… En ese momento se puede estar seguro: quien habla así es un enemigo de la democracia.

En el fondo, lo que unía a Lenin y Hitler era, ante todo, la aversión por la democracia formal. Todo lo demás se deducía de ello como una consecuencia, en direcciones distintas, pero no tan lejanas en definitiva. Lo asombroso de la democracia consiste en su carácter vacío, carente de contenido. Es una doctrina en la cual lo esencial es la regla, antes incluso de aquello que la regla prescribe. El peligro radica en que esta esencia de la democracia puede considerarse demasiado abstracta como para suscitar respeto y admiración.

La democracia formal es sin duda la versión más perfecta de la democracia, pero también la más difícil de aplicar. Sobre todo cuando se ha superado un determinado meridiano de la historia y las presiones demográficas, étnicas y psíquicas se vuelven soberanas. Entonces resurge la quimera de la democracia directa. Su fundamento es el odio hacia la mediación, que fácilmente se vuelve odio hacia el pensamiento en sí, indisolublemente ligado a la mediación. Tanto más preciosos son y, sobre todo, serán los escollos supervivientes de democracia formal, azotados y con frecuencia sumergidos por las olas de algo que se revela funesto en diverso grado.

Solo en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos se nombra «*the pursuit of Happiness*» como uno de los «derechos inalienables» del hombre, y esto es, con frecuencia, recordado como una gracia de los Padres Fundadores, en comparación con las constituciones europeas, menos generosas en ese aspecto. Al hechizo de aquella palabra recurre asimismo a otro texto, que puede ser considerado la Declaración de Independencia del terrorismo: el *Catecismo de un revolucionario*, escrito por Necháyev. En el artículo 22 se lee: «La Organización no tiene otro objetivo que la liberación completa y la felicidad del pueblo.»

«La mayor felicidad para el mayor número»: a primera vista, parece una frase de genérica benevolencia

democrática. Si se observa desde más cerca, aparece cargada de consecuencias imprevistas. Delineada por Hutcheson y por Helvétius, retomada por Priestley y Beccaria («la máxima felicidad compartida por el mayor número»), la fórmula llegó, en pocos años, hasta Bentham, desvelando con él su carácter maligno. Bentham buscaba, entre los impulsos y sentimientos humanos, algo que se dejara medir. Lo encontró en la utilidad. No era suficiente, sin embargo. *Todo* debía ser medido. Podía serlo, según descubrió Bentham, si se lo relacionaba con la utilidad. En cuanto a la utilidad misma, podía ser medida en dinero. Solo entonces Bentham pensó que se podía empezar a razonar de modo fundamentado, científico.

Fue un momento fatal, ignorado por todos excepto por los fieles secuaces de Bentham. Era el pretexto para que la economía política, por entonces en su primera fase de turbulenta y grandiosa expansión, acaparase la totalidad de lo humano, absorbiendo cada uno de sus componentes dentro de sus cálculos, como los víveres y las mercancías. El hecho de que se tratara de entidades acaso no mensurables en absoluto -o, en todo caso, mensurables con criterios arbitrarios y rudimentarios- no importaba. En cambio, importaba que se pudieran hacer cálculos sobre todo. Pronto la economía -ya sin necesidad del nombre «economía política»- se convertiría en la disciplina soberana, de la que todo depende, y sus innumerables representantes, incluidos los algoritmos de hoy, la iban a practicar, ignorando con frecuencia el nombre de Bentham, pero actualizando aquel principio suyo. Principio que se apoyaba en un fundamento falso, pero que se dejaba aplicar fácilmente. La economía, así como el mundo gobernado por ella, estaba ante todo ávida de aplicarse. A todo.

¿Cuál es el fin último de la democracia? Tal es la pregunta que se hizo Tocqueville. ¿Qué la distingue irrevocablemente de la aristocracia? Ante todo, el deseo de experimentar: «En los pueblos aristocráticos, el poder social se limitaba por lo general a dirigir y supervisar a los ciudadanos en aquello que tuviera una relación directa y visible con el interés nacional; y los abandonaba voluntariamente al libre albedrío en todo lo demás.» El proceder de los gobiernos democráticos es del todo distinto: «Se diría que se consideran responsables de las acciones y del destino individual de sus súbditos, y que han comenzado a guiar e iluminar a cada uno de ellos en los diversos actos de su vida y, si es necesario, a hacerlos felices incluso contra su propia voluntad.»

Sin parecerlo, y manteniendo siempre una ficticia apariencia de neutralidad, Tocqueville había introducido un argumento crucial *contra* la democracia ¿Por qué aceptar un régimen que quiere hacernos felices «incluso contra nuestra propia voluntad»? Así como un día ha obligado a todos a ser felices, al día siguiente ese régimen podía obligar a la misma persona a transformarse en algo aún más desagradable que la felicidad obligada.

Nada hay más informe que la sustancia de la mente cuando se la separa de Dios.
MALEBRANCHE

La figura del *Homo saecularis* no ha debido esperar a los paleoantropólogos ni a los innumerables simposios sobre la secularización para aflorar, porque ya en el siglo XII un monje benedictino, Pierre de Celle, esbozaba su perfil: «Observamos entonces, desde la ventana de la quietud y de la contemplación, cómo la voluble rueda de la vida secular gira en su volubilidad, y así podemos ver la gran inconstancia con la que se agita circulando la conciencia secular (*saecularis conscientia*). Como el divagar de los cuidados mundanos ignora cualquier fundamento estable, así la conciencia secular no nos provee de señales estables y seguras acerca de sí misma. Su aspecto cambia no en día o años, sino en horas y en momentos. Mira la plaza, mira la taberna, mira el teatro, mira el burdel: son todos laboratorios de errores. Esto es lo que encuentra aquí y allá el hombre secular (*homo saecularis)*.»

Es evidente que *Homo saecularis* ya por entonces acompañaba la historia como una sombra perenne. ¿Qué se agregó a su figura con el correr de los siglos? El hecho de que la sombra se haya transmutado en el hombre *normal*, que se encuentra como solitario y desamparado protagonista en el centro de la escena.

En el polo opuesto del hombre védico, que nacía gravado por cuatro «deudas», *r.n.a* -hacia los dioses, hacia los *r.s.i*, hacia los antepasados y hacia los hombres en general-, *Homo saecularis* no le debe nada a nadie. Existe para sí. No tiene nada *detrás* salvo aquello que hace. Es inevitable un sentido de incertidumbre, porque se apoya en algo inestable y sospechoso de inconsistencia. El placer del arbitrio queda arruinado por esa inconsistencia. Arbitrio, pero ¿hasta dónde? No hay un modelo al que seguir, aunque fuera por el placer de hacerlo. Existe la soberanía, antes del objeto sobre la que ejercerla. Aflicción permanente del *Homo saecularis*, que sin embargo se muestra reacio a hablar sobre ello.

Toda religión exige la observancia de unos preceptos. Estos varían en el tiempo y en el espacio, y pueden llegar a ser costosos, obsesivos, exasperantes. O bien quedar reducidos a una mínima expresión, que sin embargo no deja de ser vinculante. *Homo saecularis*, en cambio, no se siente llamado a observar preceptos. Solo debe abstenerse de violar los artículos de los diversos códigos por los que su vida se rige. Sin estar obligado a cumplir con ningún gesto.

En rigor, *Homo saecularis* puede llevar una vida imperceptible y equilibrada, sin ninguna participación en

aquello que lo rodea. La literatura nos ha dejado algunos ejemplos de estas vidas (el *hombre del subsuelo*, Bartleby, los monologantes de Robert Walser). Aceptando algunas reglas elementales, que inducen a no molestar al prójimo para no ser molestado, se hace posible una vida sin vínculos, apreciable o despreciable *en sí misma*, en ausencia de prescripciones doctrinales. Pero esto es precisamente lo que no ha sucedido. Aunque ya no dependan de una confesión, las prescripciones han vuelto a poblar la cabeza del *Homo saecularis*, creando alternativamente perplejidad, confusión, entusiasmo pasajero o depresión profunda.

La secularización es, ante todo, debilitamiento de los vínculos, de todos los vínculos. En determinados casos, anulación completa de los vínculos. Aparte del respeto de los códigos, que implica la observación de un orden, el único vínculo que en todo caso permanece es el pago de los impuestos. Ningún rito es obligatorio ni siquiera el de votar. La situación que resulta podría suscitar un sutil sentimiento de euforia. Frente a los ojos de todos se extiende la vasta área de lo disponible y de lo admisible, con tal de que no se viole la ley.

El hecho es que los secularistas no son felices, ni se sienten aliviados de todos los pesos. Advierten la inconsistencia de lo que los rodea. Por momentos reconocen algo peligroso. ¿Qué será? La misma inconsistencia habita en ellos. *Personalizada*.

Es posible que la secularización estuviera ya en marcha en el Paleolítico Superior, y el proceso no se ha interrumpido nunca. ¿En qué momento se puede decir que se haya desencadenado definitivamente? En los años en que Adorno escribía *Minima moralia*, alrededor de 1950, en Estados Unidos. La palabra «secularidad» no era de uso corriente y nadie pensó en celebrar su irrupción. Fue entonces cuando el mundo de las casas unifamiliares, con un pequeño jardín y una valla, mundo improbable hasta ese momento, se convirtió en la *normalidad*. La normalidad tomó el lugar de la norma. Todo lo cual podría haberse recibido con alivio, como por quien se sustrae a una secuencia de servidumbre. Sin embargo, no fue así. Un sordo rencor, aparentemente sin objeto, comenzó a desarrollarse enseguida. Cuando en los campus y en las aulas una internacional juvenil comenzó a protestar contra el *sistema*, ese rencor se estaba ya articulando, aunque sus blancos fueran todavía ilusorios y equívocos.

El secularismo no busca convencer. Busca solamente ser aplicado. Después de todo, no es más que una serie de procedimientos. Estos procedimientos quieren ser considerados como equivalentes de la normalidad. Para viajar en avión de un lugar a otro hay que cumplir con una serie de pasos, que son esos y no otros. Así es como el tráfico aéreo obedece a cierto número de reglas que se aplican en todas partes. Esa es la normalidad. Lo mismo sucede con la financiación de la economía. Con la informatización capilar se instaura el reino sin contrastes de los procedimientos. Una vez aceptado esto le siguen consecuencias enormes. Pero cualquier otra concepción del curso de las cosas es aceptable, siempre y cuando respete los procedimientos correspondientes.

Todo esto deriva del momento de la historia en el que los procedimientos sustituyeron a los rituales. Momento huidizo, difícil de establecer, porque ambas potencias tienen otros rasgos comunes. En primer lugar, son acciones formalizadas, aunque dirigidas en sentidos opuestos. El ritual, hacia la perfecta conciencia, que para los cristianos es el instante de la eucaristía. Los procedimientos apuntan, en cambio, hacia el completo automatismo. Cuanto más se multiplican los procedimientos, tanto más se expande el reino de los autómatas.

Hubo un momento en que los secularistas se rebelaron. Se dieron cuenta de que no estaban solos, de que no ocupaban todo el mundo. Los procedimientos se aplicaban en todas partes, pero los secularistas vivían solo en una parte del planeta, que no era ni siquiera la *mayor* parte. Se sintieron, de pronto, asediados por los *extranjeros*, que querían usar sus procedimientos pero los veían, a la vez, con la desconfianza de quien se siente de otro lugar. El solo hecho de verlos circular en las calles familiares les instilaba una sensación de inquietud. ¿Era posible que tantas penas y angustias pasadas sirvieran para rendirse a las conquistas reunidas en las manos de esos seres malévolos y tan numerosos?

La sociedad secular tiene un miedo tremendo de aquello que constituye su gran descubrimiento: el alivio, la desvinculación de las obligaciones rituales y confesionales. En lugar de apreciar esta situación y tomarla como posible inicio de nuevos movimientos, se precipita a encerrarse en las *causas*, por buenas o pésimas que sean, como ya había visto Stirner. Esas *causas* son, principalmente, paliativos.

¿Dónde se alojará eso que no renuncia a pensar? Ya no en la universidad. Al pensamiento le sería como mínimo útil un periodo de ocultamiento, de vida clandestina y camuflada, del que volver a emerger en una situación que en ciertos aspectos podría acercarse a la de los presocráticos. Es necesario *reconocer* las potencias de las que se habla, antes aún de nombrarlas y de aventurarse a hacer teorías sobre el mundo. El «pensamiento impuro» de Nietzsche dio los primeros pasos en esa dirección; no se puede decir que, desde entonces, se haya avanzado mucho.

Con el islam terminó la era de las religiones. Mahoma se presentaba como «Sello de los Profetas». Desde entonces solo surgieron sismas. O bien sectas o cultos, que se multiplicaron. Mientras tanto se iba haciendo

cada vez más evidente y corrosiva la carcoma de la secularización, presente desde los inicios. Más o menos mimetizado, se dejaba reconocer en toda cosmogonía. ¿Qué sucede cuando la linfa religiosa ya no circula? Impera el pensamiento secular, que sin embargo es insuficiente, inadecuado incluso respecto de los hechos elementales de la vida. A la larga, en los secularistas se crea un resentimiento, incluso violento, hacia la secularidad misma. Entonces vuelve la atracción hacia las sectas, que ofrecen al menos un apoyo sólido. O hacia los principios rudimentarios y las medidas descompuestas de autodefensa. Abandonado a sí mismo, el mundo secular no ofrece seguridad sino probabilidad. La ciencia es un mundo aparte, que tiene pocos habitantes. No ha desarrollado criterios de comportamiento rigurosamente fundados, sino una actitud de genérica fe en la ciencia misma. Recién salidos de sus laboratorios, que pueden ser en ocasiones solo mentales, los miembros de la ciencia se encuentran en la misma situación que los otros seres seculares y con frecuencia hablan como desprevenidos. Lo que mantiene unido al conjunto es el funcionamiento de las prótesis. Incesante, mucho más poderoso que cualquier acción humana, ese funcionamiento es el rumor de fondo de todo pensamiento. Testimonia que el conjunto de las prótesis está trabajando y protege a sus promotores como huéspedes inocuos y con frecuencia irrelevantes.

¿Existe algo que pueda denominarse *pensamiento secular*? ¿O es una ficción eficaz? ¿O una maleta llena de retazos de otros pensamientos? Con algún desconcierto, se debe admitir que en verdad existe. Su principal sitio de peregrinaje es el University College de Londres, donde se expone su momia. El último misionero fue B. F. Skinner, difusor del conductismo, quien, en un principio, fue aceptado por la comunidad científica sin objeciones. El sujeto de los experimentos de Skinner era el perfecto *Homo saecularis*, que solo existe como sumatoria de reacciones *consolidadas*. El hombre de Skinner, hoy considerado un desecho inútil, era una diligente aplicación experimental de la *tabula rasa* de Locke. Fue precisamente Locke el primer *gentleman* que asumió el papel de *Homo saecularis*.

El pensamiento secular es lo que queda después de un proceso de vaciamiento progresivo que opera desde hace unos cuantos milenios. Animales, dioses -en plural y en singular-, demonios, ángeles, santos, almas, espíritus y, en fin, hasta los principios y voluntades han sido gradualmente evacuados. Se han convertido en materia de investigación. Siguen presentes, pero en los libros. En el ínterin, el pensamiento cotidiano iba prescindiendo de ellos con creciente entusiasmo.

Homo saecularis habla con muchas voces, con frecuencia divergentes. La que se hace oír principalmente es progresista y humanitaria. Aplica preceptos de herencia cristiana, reblandecidos y edulcorados. Mezcla tibia y pálida, se combina, en sentido inverso, con el movimiento en curso en la propia Iglesia, que busca parecerse cada vez más a una entidad asistencial. El resultado es que los secularistas hablan con una contrición propia de eclesiásticos a la vez que los eclesiásticos quisieran hacerse pasar por profesores de sociología.

Era muy distinto el tono de los secularistas más coherentes y rigurosos, como los *radicals* ingleses de principios del siglo XIX, ejemplarmente representados por John Stuart Mill, que pudo escribir de sí mismo, con admirable franqueza: «Soy uno de los raros ejemplos, en este país, de alguien que no ha rechazado la creencia religiosa sino que nunca la tuvo. He crecido en un estado negativo respecto de ella.» Situación comprensible si se piensa en la educación que Stuart Mill había recibido de su padre, quien no solo empezó a enseñarle griego a los tres años, sino que a los ocho ya le había hecho leer todo Heródoto y le había inculcado los principios que consideraba apropiados para todo *Homo saecularis*: «Centenares de veces le he oído decir que todas las épocas y naciones han representado a sus dioses como malvados, en una progresión cada vez mayor, y que la humanidad ha avanzado agregándole rasgo a rasgo hasta alcanzar la más perfecta concepción de la perversidad que la mente humana puede elaborar, y la ha llamado Dios y se ha postrado frente a él. Consideraba que este *ne plus ultra* de perversidad estaba encarnado en lo que normalmente es presentado a la humanidad como el credo del cristianismo.» Así hablaba el *Homo saecularis* en su estado originario y no adulterado.

Durante siglos, los teólogos cristianos se encontraron en la necesidad de responder a la pregunta más grave: *Si Deus est, unde malum*? A cada respuesta siempre había quien la encontrara inapropiada. Existe, a la vez, otra pregunta no menos grave: «*Si* [*Deus*] *non est, inde bonum*?» Los orígenes del mal y del bien son oscuros. Desde San Agustín hasta Leibniz, aquellos que trataron de responder a la primera pregunta fueron con frecuencia los más grandes metafísicos; frente a la segunda, en cambio, las respuestas han sido hasta ahora rudimentarias, aunque vinieran de verbosos promotores de una moral laica -encabezados por el Monsieur Homais de Flaubert- o por científicos neodarwinistas, preocupados por hacer concordar la evolución con los buenos sentimientos.

El secularismo se define por vía negativa, ya que ignora y excluye de sí lo divino, lo sagrado, los dioses o el único dios. Una vez hecha esta recisión, todo puede ser excluido en el secularismo. Existe una forma eminente de este, que se distingue y quiere distinguirse claramente de todas las demás. Es el *secularismo humanista*, una modalidad del pensamiento que se ajusta a sus principios en grado no menor que las religiones precedentes.

Responde de su fidelidad no ya a seres trascendentes, sino a un ente definido como *humanidad*. Por ella se siente en el deber, según Charles Taylor, que dedicó a la *Era secular* cerca de un millar de páginas, de favorecer la «prosperidad». Términos que, sin embargo, tienen un significado unívoco solo en relación con el producto interior bruto. Resulta fácil imaginar la mueca del *hombre del subsuelo* de Dostoievski si se le hubiera preguntado qué es la «prosperidad» humana. Por otra parte, qué es el mundo y cómo está compuesto son preguntas dirigidas a la ciencia, la cual ofrece continuamente nuevas respuestas para ellas. ¿Qué es, entonces, lo que permanece fijo e intocable? Cierto número de reglas: el predominio de los buenos sentimientos, definibles como formas variadas del altruismo; la tolerancia hacia las ideas y los comportamientos, dentro de unos límites tan amplios como se pueda; el respeto del principio mayoritario y de algunos procedimientos esenciales de la democracia, como la división de los poderes. Todo esto crea un conjunto no definible sino como una forma de religión, si se entiende por tal -siguiendo a Lactancio y a Tertuliano- un *ligamen* indisoluble entre ciertos principios y comportamientos. El secularismo humanista no sería, entonces, algo que viene *después* de las religiones y *en contra* de ellas, sino que es él mismo una forma de religión, que solo en tiempos recientes ha adquirido una expansión planetaria. Esta nueva entidad está en condiciones de acoger en sí las diversas religiones y sectas existentes, así como la Roma imperial acogió el culto a Isis y Mitra y el de los judíos sirios. Sin excluir, empero, la posibilidad de reaccionar con la fuerza ante ciertas formas consideradas inaceptables, como el cristianismo de los primeros siglos o el islamismo fundamentalista de hoy. En su modo de manifestarse, el secularismo humanista (también llamado, en Francia, *laïcité*) implica todos los matices posibles, de la tibieza a la mojigatería agresiva, que se encuentran en las religiones precedentes.

Homo saecularis es un producto refinado y complejo de la evolución de la historia. Lo cual no significa que sepa quién es él mismo ni cómo es el mundo que habita. En todo caso, vale para él lo que pedía el caballero Sacramozo en el *Andreasde* Hofmannsthal: «Le ruego que trate mi alma con cuidado.» Aunque solo sea porque *Homo saecularis* está hecho de tiempo y metamorfosis. Su aspecto más atractivo es la pura potencialidad, mucho mayor respecto a la de sus antepasados: puede moverse en un número elevado de direcciones distintas. Ahora bien: no necesariamente las percibe. Podría incluso permanecer como un valiente hombre ignorante, al que pueden imputársele con facilidad toda suerte de delitos. En su defensa, se debe pensar qué sería del mundo occidental si estuviera gobernado por sus más irreductibles disidentes internos, por aquellos que predican *la emancipación radical* -sea cual sea su significado- y se proponen *reinventar el comunismo*. Prospera la impostura en tierra de crédulos.

Dos mil años después de Cristo, el secularismo envuelve el planeta. Así es no porque haya vencido a las religiones, sino porque, entre todas las religiones, es la primera que no se dirige a entidades externas sino a sí misma, en cuanto visión justa y última de las cosas como son o como deberían ser.

El siglo XX ha sido el de la autorreflexión, y este carácter se manifiesta también en el hecho de que la sociedad se toma a sí misma como objeto que lo engloba todo, gracias a esa arma invencible que se presenta bajo el nombre de tecnología.

Con la secularización el sentido de lo religioso tiende a extinguirse. Las religiones mismas, cuando no se extinguen, tienden a convertirse en partidos, grandes y pequeños. Al final, se trata siempre de opiniones, que podrían convivir y alternarse en el poder, sin chocar entre ellas. Las opiniones, sin embargo, pueden agudizarse y compactarse. Se transforman en armas contundentes. Entonces se puede volver a la guerra civil, forma actualizada de la guerra de religiones.

Sustraída al ambiente en que nació -la Florencia del siglo XV de Poggio Bracciolini y Coluccio Salutati, además de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola-, la palabra «humanista» asume un sonido a la vez estridente y pomposo. Es la primera palabra a la que recurre quien se propone imponer un proyecto benévolo y a la vez coercitivo. Taylor le agregó el adjetivo «autosuficiente», aunque se trataba de una especificación superflua, o bien solo útil para impedir que se investigasen los presupuestos de esa forma de humanismo. Investigación que enseguida se estancaría entre las *vague generalities*. Aunque detesten oírlo decir, no hay modo de evitarlo: los secularistas son gente pía. Los humanistas seculares (tal como gustan de definirse en Estados Unidos) podrían ser sus sacerdotes.

Particularmente incoherente es la pretensión de la que más orgullosos se sienten los humanistas seculares: haberse desembarazado de toda forma de fe. Actuar por el bien de una Iglesia o actuar por el bien de la humanidad: son actos radicalmente distintos, pero unidos por la subsistencia de una *fe*. Cosa que basta para considerar a ambos actos religiosos.

Los antepasados dieciochescos de los secularistas de hoy solían decir que, si se querían encontrar explicaciones plausibles, todo debía ser reducido a la materia. Esta operación se volvió cada vez más desconcertante e impracticable desde que ningún científico se atreve ya a decir qué es la materia misma. Quitada de en medio la materia, que se ha revelado como un páramo de arenas movedizas, se ha intentado (y se intenta todavía, tercamente) recurrir a otro *primum* insoslayable: la evolución.

Los intentos de derivar de la evolución la necesidad y justicia de los buenos sentimientos -el altruismo, en

primer lugarhan sido innumerables. El beneficio de la evolución se convertía en el beneficio de una especie singular, pero este deslizamiento terminológico, según algunos, no dañaba la validez científica de las teorías. Aunque fundamentarlas requería un gran esfuerzo. Por otra parte, la teoría de la evolución ha servido, en el curso de los años, como fundamento para las más feroces y las más cordiales extrapolaciones, con ecuánime disponibilidad y parecida insuficiencia probatoria. También las teorías eugenésicas, aplicadas con celo en la muy civilizada Escandinavia y no solo en la Alemania de Hitler, se reclamaban deudoras de las teorías de Darwin. El propósito de fundar una ética humanitaria sobre la base de la evolución permaneció, como cualquier otro intento de fundar una moral laica, en el estadio de *wishful thinking*. Se trata de una carroza fúnebre, siempre seguida, como anotó Baudelaire en Bélgica, por la «multitud de librepensadores».

Los secularistas puros, privados de cualquier filiación religiosa y poco inclinados a los caprichos espiritualistas, no pueden renunciar a la *necesidad de sentirse buenos*. Su ideal sería que algún biólogo neodarwinista demostrase que la sociedad, desde sus orígenes, se funda sobre el altruismo y la tolerancia. Por eso, ser buenos constituye una *ventaja evolutiva*, único criterio con el que puede medirse el bien. Cada año algún voluntarioso intenta, en vano, demostrarlo.

El mundo secular está dispuesto a seguir toda suerte de teorías, sobre todo si declaran tener su fundamento en la ciencia. Existen, también, las revelaciones, que no sabe cómo tratar, porque tiene dificultades para reconocerlas. Simone Weil tenía esa capacidad y la ejercía sin dejarse intimidar por la historia: «El Evangelio es la última y maravillosa expresión del genio griego, tal como la *Ilíada* es la primera.» Para llegar a afirmaciones como esta, la condición era que Grecia y el Evangelio fueran dos revelaciones, independientes y no discordantes. Para mostrar cómo acontecía ese reconocimiento, Weil recurría a la metáfora de la percepción de una caja cúbica: «No hay punto de vista desde el cual la caja tenga la apariencia de un cubo: se ven siempre solo algunas caras, los ángulos no parecen rectos, los lados no parecen iguales. Nadie ha visto nunca, nunca nadie verá un cubo. Por razones similares, ninguno ha tocado nunca ni nunca tocará un cubo. Si se da vueltas en torno a la caja se genera una variedad infinita de formas aparentes. Ninguna de ellas es cúbica.» Al mismo tiempo sabemos muy bien que la forma cúbica constituye la unidad de todas esas formas cambiantes. «Incluso su verdad», agrega Weil, quien consideraba que ese es un don divino, por el que nuestra sensibilidad encierra desde ya «una revelación». A partir de esta revelación es posible abrir el paso a todas las demás. Por eso la *Ilíada* podía ser una revelación a la que se vinculaba el Evangelio, o también el *Bhagavad Gita*. Parecía una evidencia. Lo cierto es que para el mundo secular la caja cúbica *no existe*.

Homo saecularis no está en contra de las religiones en sí. Las religiones se parecen mucho a las ideologías, y con estas últimas está habituado a tener trato cotidiano. Quien se dice cristiano no debe ser muy distinto de quien se dice vegetariano. Se trata en todo caso de grupos, comunidades, fraternidades. Se puede ser comunista, como se puede ser fisicoculturista. Todas las opciones son respetadas. Todas son minorías, nichos. En cambio, *Homo saecularis* no puede comprender lo divino. No sabe situarlo. No entra en el orden de las cosas. De sus cosas.

Divino y sagrado: ¿qué sucede si alguien no inclinado a profesar una religión particular reconoce estas dos palabras y tiene experiencia de ellas no menos intensa que la de un fiel? Deberá admitir que esas dos palabras indican algo que existe en sí, incluso antes y fuera de todo culto. Esto invita desde ya a rasgar el envoltorio protector y sofocante constituido por la superstición de la sociedad.

Lo divino es aquello que *Homo saecularis* ha borrado, con cuidado e insistencia. Lo ha suprimido del léxico de *lo que existe*. Pero lo divino no es como una roca, que todos ven inevitablemente. Lo divino debe ser reconocido. El reconocimiento es el acto supremo hacia lo divino. Acto aislado, repentino, que no puede transponerse a un estado determinado. «*Incessu patuit dea*», lo divino es como el paso de una diosa, que avanza y pasa de largo. Lo divino es un centelleo discontinuo, que remite a algo cerrado y continuo. Para *Homo saecularis* todo esto era evanescente y contrario a la fisiología que había elaborado para sí mismo. Era vano, entonces, dirigir los propios deseos en esa dirección. Entre todas las variedades de *Homo saecularis* solo los miembros de la Sociedad de los Amigos del Crimen, descrita por Sade, sabían ejecutar sus deseos precisos e inequívocos.

Stuart Mill contó: «Desde el invierno de 1821, cuando leí a Bentham por primera vez, y especialmente desde los comienzos de la *Westminster Review*, yo había tenido lo que con verdad podría llamarse una meta en la vida: ser el reformador del mundo. Mi concepción de mi propia felicidad estaba completamente identificada con ese objetivo […]. Solía felicitarme por la certeza de haber encontrado un modo feliz de vivir, por haber situado mi ideal de felicidad en algo duradero y distante, en el que siempre cabía realizar algún progreso, sin llegar nunca a agotarlo por haberlo conseguido por completo.» Esta situación se mantuvo durante cinco años, «a lo largo de los cuales la mejoría general que tenía lugar en el mundo y la idea de que otros y yo estábamos entregados a la lucha por promover esa mejoría, me parecía suficiente para llenar de interés y animación mi existencia». Hasta que un día, continúa Stuart Mill, «desperté de todo esto como de un sueño». ¿Qué había pasado? Había llegado el momento de realizarse una pregunta: «Suponte que todas las metas de tu vida se

hubiesen realizado: que todas las transformaciones que tú persigues en las instituciones y en las opiniones pudieran efectuarse en este mismo instante: ¿sería eso un motivo de gran alegría y felicidad para ti?» Apesadumbrado, Stuart Mill cobró conciencia de que su decidida respuesta a esa pregunta era: «¡No!» Entonces experimentó una sensación desconocida y aguda: «Los fundamentos sobre los que había construido mi vida se desmoronaron.» De pronto, todo era «insípido e indiferente». Siguieron meses de una profunda depresión, que abarcó el invierno de 1826-1827. Visto desde fuera, nada había cambiado. Stuart Mill seguía llevando una vida plena de actividad: «Durante ese periodo no dejé de dedicarme a las ocupaciones usuales [...]. Estaba tan habituado a cierto tipo de ejercicio mental que podía seguir en esa línea incluso cuando el espíritu se había desvanecido. Compuse y pronuncié algunos discursos para la Sociedad de Debates. Cómo pude hacerlo, y con qué resultado, son cosas que ignoro.»

Stuart Mill es considerado todavía hoy una de las luminarias del progresismo. El hecho es que a los progresistas de todas las especies -laicas y religiosas- les faltó siempre la capacidad y la lúcida audacia para hacerse la pregunta que se formuló Stuart Mill en su íntegra honradez, y que lo precipitó a un estado que solo Coleridge supo describir: «Un dolor sin espasmos, vacío, oscuro y desolado.»

El mundo secular y democrático se funda enteramente sobre el libre albedrío y sobre la fe en la ciencia. La ciencia no da ninguna señal de creer en la existencia del libre albedrío. Se diría, más bien, que lo niega, sobre la base de argumentos y experimentos diversos. La vida pública, al mismo tiempo, avanza como si eso no existiera. De otro modo los sistemas judicial, administrativo, político y económico se bloquearían al instante. El dilema es tan grave que ni siquiera es reconocido.

A partir de Libet y hasta Wegner y Chung Siong Soon, los experimentos a los que se hace referencia usualmente para sufragar la negación del libre albedrío se refieren a *decisiones*, como la de apretar o *no* apretar un determinado botón. El momento de la decisión *motriz* es solo un instante del *continuum* consciente. ¿Qué sucede en un estado de inmovilidad como el de quien se encuentra sentado en un sillón o es insomne o está mirando o leyendo una página? La ciencia solo puede ofrecer dos tipos de respuestas: neuronas que disparan cargas eléctricas o acontecimientos subatómicos. ¿Cómo establecer que estos acontecimientos sucedan algunos milisegundos antes de su contraparte consciente si no sabemos en qué consiste esa contraparte? ¿Cómo podremos, entonces, traducir en términos de conciencia esos acontecimientos neuronales? ¿A través de qué medios? Se trataría cada vez de un trayecto en el que el punto de partida es definible con alta precisión, en tanto que el punto de llegada se volvería insoslayablemente nebuloso.

En una reunión académica de alto nivel se da por sobrentendido que no hay creyentes y que todos aspiran a ser decentes. Ninguno forma parte de una confesión (salvo excepciones, que son tenidas por excentricidades), pero todos comparten algunos principios elementales de comportamiento y de juicio. Sin embargo, se abre un abismo apenas se empieza a indagar cuáles serían los fundamentos de tales principios. Ningún otro grupo social hace tan constantes invocaciones a la libertad (de investigación, de pensamiento) y al mismo tiempo cierra filas a la hora de negar el libre albedrío.

Pensativos, se reúnen cada vez con mayor frecuencia para debatir las vicisitudes de las religiones: ¿están en vía de extinción? ¿Se pueden tratar -al fin- como antiguallas? ¿Deben ser confiadas en depósito a algún departamento universitario? ¿O, por el contrario, dan signos de reavivarse y acaso están volviendo, en súbitos arrebatos? ¿Cómo se explica esa insistencia y resistencia? Los puntos de vista son discordantes y se cruzan, neutralizándose. Solo tienen en común una escasa inclinación a tratar la sustancia de las religiones mismas. Prevalece la actitud de considerarlas un fenómeno social como tantos otros, que debe ser estudiado por su influencia sobre el comportamiento colectivo. Aquello que ellas mismas pretenden ser resulta de importancia secundaria. Mientras tanto, no para de crecer otro fenómeno: la credulidad.

Entre secularismo y religiones hay una línea divisoria imprescindible: el rito. Los secularistas no admiten el cumplimiento regular, y a veces con periodicidad fija, de actos que se dirigen a una entidad externa. Actos que requieren un testimonio invisible. Para los secularistas, ese testimonio invisible simplemente no existe. La palabra misma «rito» es asociada a algo decorativo, tedioso, ineficaz. Exactamente lo contrario de lo que esa palabra significa en otras civilizaciones.

Esta obligación del rito -o, por lo menos, su remoción hacia la periferia de lo existente- habría podido tener como consecuencia un eufórico alivio de los actos obligados. Sin embargo, no fue el caso. Tácita pero tenazmente, el cerebro secular se ha resignado a pensar que no puede deshacerse de los actos repetidos y rigurosamente formalizados, no solo allí donde aún les reconoce una eficacia, por ejemplo en la esfera jurídica, sino en todos los ámbitos de la existencia, incluso en sus ángulos más banales e íntimos. La ritualidad expulsada ha acabado por volver a ingresar en la sociedad, penetrando hasta en sus formas capilares. La vida secular está cada vez más marcada por situaciones en las que es necesario comportarse *de una determinada manera*, como cuando se pasa de un formato televisivo a otro. Reglas y maneras canónicas se han expandido por todas partes, y tienden a volverse cada vez más sutiles y diversas. Nada en ellas, sin embargo, se dirige a algo exterior a la propia sociedad. Se trata siempre de afirmaciones tautológicas, que corroboran lo existente, tal como ciertos ritos arcaicos corroboran la reverencia a la divinidad.

Para algunas de las empresas más importantes, como Google, la sustancia que se cambia en dinero y las nutre no es ya el petróleo sino la publicidad. La imponente relevancia económica, que es la cara esotérica de la publicidad, no debe empero desviarnos de la contemplación de su cara exotérica, que es la repetición. Para la publicidad es esencial la repetición, tal como en los actos rituales. La repetición garantiza la invariabilidad de los significados. Precisamente esta es la tarea que la sociedad ha delegado en la publicidad. No es poco: es una función que funda el sentido de cada acto particular. Por eso el objetivo esotérico de la publicidad es una incesante expansión y reiteración de las imágenes y de las marcas, que se incrustan en cada uno de los alvéolos del espacio psíquico. Si no estuvieran allí, montando guardia, todo podría parecer desvaído e informe. En cambio, es una ceremonia ininterrumpida a la que no podemos sustraernos. Proceso que culmina y encuentra su sello en los *social media*, donde a la autoexposición espontánea del individuo corresponde una obligatoria contraparte publicitaria. Como si todo lo que se hace visible no pudiera de ningún modo ser separado de la publicidad.

Recuerdo un programa de televisión en el que participaba una desconocida muchacha de una provincia de la Italia profunda. Era categórica, simpática, vacua. De acuerdo con el formato del espacio televisivo, la presentadora debía formularle ciertas preguntas a tres muchachas. Llegó el turno de la muchacha categórica. «¿Qué te gustaría ser?», dijo la presentadora. «La publicidad», contestó la muchacha. La presentadora replicó, impasible: «¿Por qué?» «Porque todos la ven», respondió la muchacha, que recibió el aplauso ritual del público, desde la oscuridad. Había hablado el *Zeitgeist*.

¿Qué separa a los secularistas de los religiosos, dado que también los secularistas son fieles a sus creencias y se atienen a cualquier ritualidad, aunque sea fragmentaria e idiosincrásica? Tan solo cierta cualidad de la percepción. Respecto de los religiosos, los secularistas son como los turistas respecto de los nativos. Curiosos, empáticos, a veces apasionados, con frecuencia impresionados. Acompañados siempre de un pensamiento tranquilizador: el retorno seguro al lugar del que se ha partido. Los secularistas son mucho más comprensibles y abiertos que los nativos; además, están dispuestos a pasar, sin transición, a visitar a *otros* nativos, aún más lejanos. Ahora bien, lo que ellos ven no es nunca *la cosa* que los nativos ven, y podría ser (¿quién puede afirmarlo?) la *cosa última*. Esto, al menos, si por *nativos* no se entiende una puesta en escena ya degradada y predispuesta a acoger a los visitantes extranjeros, dado que los nativos se encuentran ya casi exclusivamente en los libros o en lugares en los que están obligados a celebrar rituales para turistas extremos. Hay, empero, otra posibilidad: remontar el tiempo hacia entidades remotas, a veces accesibles solamente mediante palabras antiguas. Existe incluso la posibilidad de participar en una caravana védica: allí no hay turistas.

Homo saecularis es inevitablemente un turista. No solo cuando viaja. Zapping y link forman una gran parte de su vida mental. Son operaciones preexistentes que un día asumieron la configuración indicada por esos dos términos. Bouvard y Pécuchet ya las practicaban, sin necesidad de recurrir a ningún soporte técnico.

Si no viaja por negocios ni es un inmigrante, *Homo saecularis* no puede más que ser clasificado, en los pasos de frontera, como un turista. Cosa que le molesta. Le gusta mirar con desprecio a los turistas. No quisiera ser confundido con uno de ellos. En esta incomodidad se revela, en *Homo saecularis*, una oscura premonición de su propia inconsistencia. Si no fuera turista, ¿qué otra cosa podría ser? Turista es una categoría supranacional, planetaria, indiferenciada, como de hecho lo es *Homo saecularis* en general. Por eso esa definición abarca una comunidad grande, que borra toda peculiaridad. Para *Homo saecularis*, en cambio, el último refugio es sentirse algo especial.

En la primera de las épocas modernas -la edad alejandrina- surgieron los «cosmopolitas», así llamados porque se comportaban como los mercaderes, pasando de un lugar a otro y de una tribu a la otra sin cambiar nada esencial en su modo de ser, adaptándose a los usos locales según las circunstancias. Algunos los rechazaban o miraban con desconfianza, precisamente por su disponibilidad a convivir con las tribus más diversas. En ciertos lugares y periodos quedaron ensombrecidos. No eran bien vistos. Sin embargo, en época más reciente, primero en Europa y después en toda América, reaparecieron bajo el nombre de «turistas». Casi sorprendidos de sí mismos, se dieron cuenta de que se estaban extendiendo. Constituían una lenta e invencible marea, una tribu que tendía a englobar en sí a todas las tribus. No estaban ligados a un territorio y podían reencontrarse en continentes lejanos. Se entendían porque todos usaban los mismos procedimientos. Por otra parte, sus pensamientos tampoco podían ser demasiado distintos. Todos eran turistas.

Escondidos entre los secularistas, y siempre exiguos en número, perviven los *analogistas*. Consideran a los otros secularistas como divididos en sectas, que conocen bien, aunque no se sientan atraídos por ellas. Los *analogistas* siempre han estado allí. Buscaban las *signaturae rerum*, y las encontraban pasando de un continente al otro. Fueron los primeros en no atenerse estrictamente a los interdictos tribales, cuyos significados no desconocían: en ocasiones eran ellos mismos los que habían elaborado su significado. Llamaban «gimnosofistas» a los *r.s.i*, «sabios desnudos», y sabían que sus pensamientos eran convergentes. Fueron los

primeros en comprender que el pensamiento no dependía de la sociedad sino, al contrario, la sociedad de los pensamientos. Esto suscitaba sospechas hacia ellos. Quienes los aborrecían les atribuyeron el *foetor gnosticus*. Se encontraban entre los cristianos y los paganos, entre los judíos y los árabes, entre los iraníes y los indios. No eran nunca numerosos pero sí reconocibles, incluso cuando, con frecuencia, se camuflaban. En ocasiones tuvieron acceso a los *arcana imperii*, e incluso fueron los guardianes. En ocasiones fueron expulsados, como los más peligrosos enemigos. Preferían contemplar a actuar. Para algunos de ellos, el reticulado de ciertas acciones, incluso políticas, se volvió un objeto de contemplación. Así sucedió, por ejemplo, con Leibniz. No predicaban, no convertían. Hablaban y escribían. Contaban con el poder puro de la palabra, con su capacidad de dirigir el corazón de todos hacia un nuevo Oriente. Era imposible decepcionarlos porque nada esperaban del mundo. Solo estaban interesados en su búsqueda, que nunca terminaba. Daumal fue un ejemplo luminoso de analogista y era consciente de ello. La obra de su vida, necesariamente inacabada, fue *El Monte Análogo*.

Hasta tiempos recientes, cuando un ciudadano estadounidense se encontraba en el deber de especificar en un documento su afiliación religiosa, en el caso de que fuera un secularista, disponía de dos posibilidades: declararse *ateo* o *agnóstico*. Decir «ateo» tiene siempre algo drástico y definitivo; en tanto que «agnóstico» es definitivamente blando y vago. Pero no faltaron quienes no se identificaban con ninguna de esas definiciones. De ahí que surgiera un acrónimo, porque solo un acrónimo es garantía de existencia: SBNR (*Spiritual but not religious*, «espiritual pero no religioso»). Oscilan las valoraciones numéricas de este grupo, en todo caso considerable. Toda una literatura ha florecido para darles sustento. Así como se habla del colectivo LGTB, se habla de los SBNR. De este modo también se construye una identidad, Ave Fénix del nuevo milenio.

¿Quiénes son los SBNR? Evidentemente, ciertos secularistas que no se reconocen en ninguna de las categorías disponibles. Intolerantes frente a las religiones, al punto de negar lo religioso en su acrónimo -hecho singular, dado que los acrónimos son, por naturaleza, afirmativos-, los SBNR están sin embargo inclinados a diluir una parte de la sustancia «religiosa» en otra categoría, de límites indefinidos: lo «espiritual». Quien mira una gloriosa puesta de sol y piensa que hay *algo* de ulterior en lo que ve ya ha desplegado las velas en lo «espiritual». Se moverá en ese ámbito como un fervoroso turista, aunque nunca alcance la condición de «peregrino apasionado», porque evita cualquier santuario.

Dado que el acrónimo SBNR contiene una adversativa y una negación, es fácil deducir que quienes se adhieren a él se oponen de modo muy claro a algo. Es decir, a la última letra: R por «religioso». Bajo ningún concepto, según parece, quieren ser considerados «religiosos». Para ser «espirituales» hace falta fundarse en un *espíritu*. Para los cristianos, el espíritu es una de las tres personas de la Trinidad; para los judíos, «el espíritu de Elohim planeaba sobre las aguas» desde el primer día; para los islamistas, todo desciende de un versículo coránico, en el que el profeta dice: «El espíritu es la orden de mi Señor.» Los secularistas, de los que forman parte los SBNR como una nueva secta, ¿a qué se refieren cuando hablan de «espíritu»? En su vulgata secular, el espíritu sencillamente *no existe*, porque los secularistas se inclinan frente al estado último de la ciencia. Y la ciencia *no tiene necesidad* del espíritu. Es una palabra que no pertenece a su léxico. ¿Qué hacer, entonces? Será necesario sustraer una cuota -no muy bien definida- de espíritu a lo «religioso», a esa última letra del acrónimo que se quería mantener con tanto ahínco alejada. Es una disociación química que no se puede resolver.

La imagen del turista está generalmente asociada a cierta suciedad y torpeza. ¿Cómo se explica? El turista quiere ante todo *estar cómodo* y protegerse de los posibles ataques en el lugar extranjero que visita. La comodidad implica cierto relajamiento estético. Con frecuencia, el turista no se atrevería a pasear en su propia ciudad vestido del modo en que se viste en la ciudad extranjera. Las diferencias climáticas son una pobre justificación. En la selección de su indumentaria se advierte un *animus* preciso: la afirmación enfática de su propio estilo de vida, allí donde cree que puede verse desafiado por otros estilos. La elección de los ingleses coloniales, que por la noche se ponían la *dinner jacket*, correspondía en cambio a la que había sido su primera decisión: vestir el equivalente del uniforme militar, dejando claro que se encontraban en tierras de ocupación.

Los imperios coloniales han desaparecido, pero permanece un profundo sentido de extranjería y hasta de hostilidad hacia aquello que resulta atractivo. En Roma, Freud se sentía asediado por el pánico debido a las fábulas que se contaban sobre los peligros del lugar. Con el tiempo, para remediar estas incomodidades, se ha ido afirmando la idea de que el turista es el ciudadano de un Estado compuesto por innumerables enclaves incrustados en otros tantos Estados, en los que finalmente los habitantes son sustraídos al shock permanente de la ajenidad, encerrándose en un recinto o resort. Allí, aunque se encuentren con personas de otras nacionalidades, las considerarán ante todo pertenecientes a una vasta entidad turística supranacional, de la que ellos se saben integrantes. Todo esto tiene mucho que ver con la formación de una categoría que ha terminado por imponerse como normal. Es la categoría de la *mojigatería planetaria*, opuesta a todo fundamentalismo.

A propósito de un lugar, se dice enseguida si está intacto o desfigurado por el turismo. Se habla del turismo como de una enfermedad de la piel. Sin embargo, el turista ideal quisiera visitar lugares no

desfigurados por el turismo, tal como el terrorista ideal quisiera actuar en lugares no sometidos a medidas de seguridad. Uno y otro encuentran algunas dificultades, de las que culpan a sus semejantes que los han precedido.

La convergencia de culturas hacia la unidad se verifica en el turismo y la pornografía. Son mundos paralelos, en los que rigen reglas parecidas. Máxima reducción del repertorio de los gestos y de las acciones formalizadas. Mínimas diferencias en la indumentaria y en la decoración. Tendencia a abolir los preámbulos y las digresiones narrativas. Todo obedece a secuencias prefijadas, sin sitio para las burlas. Deben cumplirse estrictamente. No hay duda acerca de las comunicaciones, en cualquier zona del planeta. La duda en sí no se ajusta ni al turismo ni a la pornografía.

Caminar por la calle en una ciudad desconocida, dejarse llevar, vagar hacia lo que atrae en cada momento. Ya son costumbres obsoletas, a las que pocos se atienen. Viajar, ahora, significa tener un objetivo; el sexo es más claro, netamente circunscrito y pragmático. Por eso vale como modelo para quien se atiene a la verdadera novedad del turismo del nuevo milenio: el turismo para hacer el bien, también conocido como «*volunteer travel*». Del mismo modo que se *practica* el sexo, se *practican* las obras de bien. Obedece a tres reglas fundamentales: «Explorar el mundo de manera significativa», es decir que el puro viaje para ir a ciertos lugares aparece desprovisto de significado suficiente. Segunda regla: «Viajar sin ser un turista.» El nuevo turista se avergüenza de ser un turista y se camufla de otra cosa. Tercera regla: «No ser solo un observador.» Aparte de las filmaciones y las fotos, los turistas voluntarios vuelven a casa cargados de buenas acciones. El mundo secular ignora la gracia pero sigue sintiendo una aguda necesidad de *salvarse*. La única vía alternativa es la de los méritos, que van de la educación de niños nativos al salvamento de tortugas, y culminan en una «donación». Así se evitará la incomodidad de la limosna dada a desconocidos. En tanto que la «donación» está destinada a nativos a los que se conoce. Todo debe ser «significativo». De otro modo la pura distracción, a la que sin embargo se dedica una parte del viaje, resultaría inadecuada, reprobable y desabrida.

El mecanismo tiende a ser autosuficiente: los niños nativos que son enseñados por los turistas voluntarios tienden más tarde -según se asegura- a volverse ellos mismos turistas voluntarios. Así se cierra el círculo, sin contacto con el mundo exterior, que será siempre despreciable. Es un juego en el que todos los jugadores están convencidos de ganar algo: la agencia promotora, los turistas voluntarios, los nativos y las tortugas. Entre los patrocinadores destaca la Fundación Bill y Melinda Gates. Nadie podría ponerle objeciones, si no quiere ser mal visto. ¿Qué quedará de todo eso? Difícilmente los turistas voluntarios serán rozados por «una sombra fugitiva de placer».

«El siglo próximo solo admitirá dos tipos, dos constituciones, dos formas de reacción: los que actúen y apunten alto, y los que callen esperando la metamorfosis; criminales y monjes, no habrá más.» Así profetizaba el Tolemaico de Gottfried Benn. Los criminales no faltan, los monjes son invisibles aunque quizá rigen aún el orden del mundo, como los Siete Videntes védicos o los sabios escondidos de la Cábala. Los que sí se dejan ver son otros dos tipos: los turistas y los terroristas.

Turistas, terroristas: categorías ubicuas, magnéticas. Atraen por su propia fuerza. Existen, también, como ligeros contrapesos, los refractarios, los intolerantes. Siempre han existido: cierto número -no elevado- de seres que consiguen pasar entre las mallas de las clases, de las corporaciones, de las divisiones sociales. Se vuelven apátridas y extraterritoriales por vocación. No lo hacen por malevolencia hacia sus congéneres, sino por fidelidad a cierta ebriedad del anonimato y por la incapacidad de sentirse vinculados a roles definidos. Son los que contemplan a escondidas y no son reconocidos, los que habitan desde siempre en las grietas de la sociedad. En la India védica, se hablaba de los *vanaprastha*, los que se van «al bosque». Cuando el bosque ya no está, circulan por los mismos caminos que todos, pero cierta luz de sus ojos deja ver que *no pertenecen*.

Cuando los turistas son observados con cierta incomodidad y un gesto de reprobación, es la humanidad la que se mira a sí misma y sospecha haber perdido algo. No sabe bien qué es, pero sabe que no se puede recuperar. Alguien ha dicho que la democracia extiende a todos los ciudadanos el privilegio de acceder a cosas que ya no existen.

El turismo ha perdido ya su propio control y ya no parece obligatoriamente vinculado al viaje. Se presenta, antes bien, como una segunda realidad que se revela como el modelo de la realidad virtual. Disminuida precisamente por su crecimiento, como toda realidad virtual. Si es verdad el anuncio de Chalmers según el cual «no estamos lejos del momento en que una realidad virtual será imposible de distinguir de la cosa real», se deberá reconocer asimismo que el turismo no es ya un sector floreciente en el mundo sino que el mundo entero se ha vuelto un sector sometido al turismo. Cosa que reverbera sobre todo lo que *no* es turismo y que ahora se revela, también, como algo disminuido, no acrecentado.

Existen farsas letales, que dicen mucho más de lo que quisieran decir. Así, en el epílogo de la *synopsis* de su próximo libro, Chalmers anuncia el inminente futuro con un timbrazo de trombón: «*Mind starts bleeding into the world.*» «La mente comienza a desteñirse sobre el mundo», pero también «La mente comienza a sangrar sobre el mundo». El primero es el significado supuesto por Chalmers. El segundo es lo que en realidad sucede.

Para los teóricos de la realidad virtual, una preocupación constante es la de establecer qué diferencia existe entre realidad virtual y realidad común. Searle ha observado que una tormenta virtual no moja, y en un primer momento la observación puede parecer decisiva. Se le objetó que, igual que las palabras pueden tener múltiples significados, así las tormentas virtuales pueden distinguirse de las comunes, sin por ello dejar de ser tormentas en la experiencia de quien las sufre.

Son satisfacciones modestas. La verdad decisiva es otra. La realidad virtual se concentra en combatir a un único enemigo: Ananké, la Necesidad. Su objetivo es eludirla, inutilizándola. Hasta que un día… Ese día, acaso todavía lejano, también un atentado virtual hará *sangrar* a la mente sobre el mundo.

Con su visor protuberante, destinado a ser miniaturizado, como todo, o al final sustituido por un chip endocraneal, el aficionado a la realidad virtual, también denominada *realidad aumentada*, es un descendiente directo del turista que va a la búsqueda de experiencias extremas. Ambos obran una suspensión temporal de lo irreversible. El primero sabe que puede sacarse cuando quiera el visor, el otro sabe que un determinado día volverá a casa. Suspender lo irreversible implica huir de la entropía. El joven Buda siguió el camino inverso. Dejó la casa del padre, que parecía inasequible al cambio, para encontrar lo irreversible en su triple rostro de enfermedad, vejez y muerte. Fue esa, para él, la *realidad aumentada*. El Buda dijo solo que se trataba de la realidad *tathā*, «así». Por eso enseñó a ver la *tahatā*, «el ser así» de lo que es.

La idea de la expansión planetaria de Occidente no nace con la globalización económica, sino como un proyecto que Leibniz sometía a los poderosos que se ganaban su simpatía: Luis XIV, Carlos XII, Pedro el Grande. Incluso antes que una conquista política y militar, debía ser la elaboración de una convergencia especulativa. Los jesuitas de China eran patrullas de reconocimiento en esa línea. Leibniz escribió a uno de ellos, el Père Verjus, para precisar de qué modo pensaba proceder. ¿Qué habría podido causar «una gran impresión sobre el emperador de China y sobre ciertas personas inteligentes de ese país»? La numeración binaria. Este descubrimiento de Leibniz, que más tarde se convertiría en el instrumento primordial de la informática y por lo tanto también la base del funcionamiento planetario a principios del siglo XXI, estaba presente ya en las líneas continuas y partidas de los hexagramas del *I Ching*, que Leibniz llamaba, en la estela de los jesuitas, «caracteres de Fohi» -emperador legendario- y eran parte de una revelación primigenia. Los hexagramas servían para explicar el estado y el movimiento de las cosas a quien consultaba esos oráculos, fundamento de la China. La numeración binaria, en cambio, había sido para Leibniz solo uno de sus varios descubrimientos matemáticos.

Leibniz no creía que la numeración binaria bastase para establecer una *communicatio idiomatum* entre Occidente y la China. Sabía muy bien que existían incompatibilidades teológicas radicales. La primera de ellas era la idea cristiana de la creación desde la nada. De modo que la numeración binaria podía servir ante todo para ablandar los contrastes, mostrando que existían también puntos de encuentro: «Puede servir para volver aceptable uno de los grandes artículos, y no el más sencillo, de nuestra religión y de nuestra metafísica, el que sostiene que Dios y la nada son el origen de todas las cosas, que Dios ha creado todo desde la nada.»

Los proyectos planetarios de Leibniz no tuvieron el menor éxito y quedaron sepultados en la correspondencia entre eruditos y en documentos diplomáticos. Occidente no perdió, sin embargo, la inclinación a expandirse en el planeta, englobando en sí a todos los posibles bárbaros, con frecuencia pertenecientes a antiguas y majestuosas civilizaciones, que eran consideradas materia para modelar y utilizar, creando una suerte de perenne sacudida sísmica. Leibniz unía en sí una visión clarividente de lo que convergía y estaba aún por desarrollar, junto a una plena lucidez sobre los posibles choques teológicos. La *creatio ex nihilo* era de hecho lo más extraña que podía existir a las concepciones cosmogónicas de la China. Leibniz quería usarla, empero, para verificar las posibilidades de entendimiento con el emperador chino.

Hoy los proyectos de Leibniz son mirados con una sonrisa de suficiencia. Todos saben que las cosas se desarrollaron de otra manera. Al expandirse, Occidente produjo, entre una miríada de otros resultados, también cierto embrutecimiento del pensamiento que, en lugar de ampliarse, se ha reducido a sus términos más bastos. Si fuera posible entretejer de nuevo el hilo de Leibniz en la red de lo que sucede, al principio se notaría solo una diferencia mínima, que sin embargo podría volverse enorme en el caso de que, gracias a algún improbable efecto, pudiera propagarse al conjunto.

No hay constancia de que el emperador de China quedara muy impresionado por la numeración binaria. La respuesta china a la iniciativa de Leibniz se manifestó dos siglos después, a través de la inteligencia extraordinaria de René Guénon: «Nos parece ver la sonrisa de los chinos ante esta interpretación bastante pueril, que, lejos de sugerir “una idea elevada de la ciencia europea”, les hacía valorar su alcance real. La verdad es que los chinos nunca “perdieron el significado”, o mejor dicho los significados, de estos símbolos; simplemente no se sentían obligados a explicárselos a cualquiera, sobre todo si lo consideraban un esfuerzo

inútil; en el fondo Leibniz, hablando de “no sé qué significados lejanos”, confiesa no comprender nada acerca de ellos. Son esos significados, conservados con cuidado por la tradición (que los comentarios no hacen más que seguir fielmente) los que constituyen la “verdadera explicación” y no tienen nada de “místico”. ¿Qué mejor prueba de incomprensión que el hecho de haber tomado los símbolos metafísicos por “caracteres puramente numéricos”? Símbolos metafísicos: esos son, precisamente, los “trigramas” y los “hexagramas”, una representación sintética de teorías que pueden tener desarrollos ilimitados más allá de su múltiple adaptabilidad, si, en vez de permanecer en la esfera de los principios, son aplicados a este o a aquel orden determinado. Leibniz habría sospechado mucho si le hubieran dicho que también su interpretación aritmética se encontraba dentro de los significados que rechazaba sin conocerlos, pero solo en un nivel subordinado y accesorio; su interpretación, de hecho, no es falsa de por sí, es compatible con todas las demás, pero es del todo incompleta e insuficiente, y tomada aisladamente carece de significado; presenta algún interés solo gracias a la correspondencia analógica que vincula los significados inferiores al sentido superior, basándonos en lo que hemos dicho sobre la naturaleza de las “ciencias tradicionales”. El sentido superior es el sentido metafísico puro; el resto son solo aplicaciones diversas, más o menos importantes pero siempre contingentes.» Sobre estas «aplicaciones diversas» descansa el funcionamiento del mundo, tanto en Occidente como en China, cuatro siglos después de Leibniz.

Un gran trastorno psíquico, que nadie será capaz de circunscribir, ha sido provocado -y sigue siéndolo- por la confluencia entre lo *digital* y lo *digitable*. El saber asume la forma de una enciclopedia única, en permanente y proliferante expansión, en una línea de principio digitable. Enciclopedia que yuxtapone informaciones impecablemente verídicas e informaciones infundadas, igualmente accesibles y bajo el mismo plano. Lo que es digitable pertenece a lo que es familiar, por eso puede tratarse con afectuoso descuido. El saber pierde prestigio y aparece como constituido por voces errantes, incontrolables, *ruidosas*. El aspecto más fascinante -y potencialmente fecundode esta enciclopedia total es el *caos algorítmico*, por el cual las conexiones, una vez superadas las más probables, se vuelven cada vez más arbitrarias y equívocas, como se supone que sucede en una red neuronal. Es una invitación a adentrarse en una selva que es a la vez mental y visible sobre una pantalla. Pero esto no sucede, y así se confirma el carácter aleatorio del conocimiento en general.

Existe además otro aspecto, no menos desestabilizador, de la *disponibilidad informática*. Todos poseen hoy la capacidad de producir, sin ninguna conexión, palabras e imágenes, virtualmente divulgables por todo el mundo, para un público ilimitado. Cosa que basta para suscitar un difundido delirio de omnipotencia, pero no ya como fenómeno clínico. Al contrario, como enriquecimiento de la normalidad. La metonimia ha pasado a formar parte del sentido común.

La transposición del universo a la forma digital y su disponibilidad al contacto de los dedos son un hecho sin precedentes en la historia del *Homo sapiens* y tocan las regiones más remotas y más oscuras de su vida mental, especularmente opuestas a aquellas a las que intentaban acceder los teatros mnemotécnicos. No debemos sorprendernos si lo que sucede en el inicio del tercer milenio solo se deja entender en el seno de este maremoto en curso.

Desbordantes de sentimientos nobles, los humanistas seculares miran el pasado como Jruschov a las innumerables víctimas de Stalin. Como él, parecen decir: «Tened paciencia, os rehabilitaremos a todos.» Hay, además, algo que los inquieta, una potencia criada en casa, modesta, servicial: la información, que ahora ha levantado su pequeña cabeza y los mira con ojos fríos, penetrantes. Como si dijera: «No tengo ninguna necesidad de vosotros.» Multiplicándose sin tregua y en todas las direcciones, las esquirlas informáticas se revelan al final autosuficientes. Capaces de expandirse sin recurrir a nada exterior. No tienen necesidad de ser pensadas. Son ellas, el Big Data, las que piensan y administran a aquellos que les dieron vida. Si la inteligencia es lo que se encuentra en los algoritmos, entonces su lugar privilegiado no será ya la mente. La mente tenderá a volverse el material sobre el que esos algoritmos se aplican. La información no tiende solo a sustituir a la conciencia sino al pensamiento en general, aliviándolo del peso de tener que elaborar y gobernar permanentemente.

Al cercar el pensamiento, la información tiende a sofocarlo. Es una inflación de Hermes, que al mismo tiempo mutila el perfil del dios, suprimiendo su función de psicopompo y de guía en el reino de lo invisible. Lo que queda es un Hermes socarrón y estafador, pródigo de regalos envenenados. El primero entre estos es la promesa de desembarazarse de los intermediarios. Operación que permite, al fin, desahogar la intolerancia frente a las representaciones.

Siempre ha habido alguien dispuesto a despreciar la representación. O por lo menos a encarnizarse con el hecho de que toda representación es una falsificación y no hace plena justicia a la singularidad de lo representado. Pero también existe quien, con mirada sobria y lúcida, ha observado que así es como estamos hechos y que cada representación debe ser entendida como una mediación. Esto a su vez ha suscitado cierta desconfianza y sospecha hacia cada elemento o persona que actúe de intermediario. Porque precisamente allí anida, según algunos, el engaño y la traición eventual.

Hasta que un día, en el alba del mundo digital, asomó un término fascinante: *desintermediación*. Ahora era

suficiente con digitalizar ciertas palabras. En secuencia, sin recurrir a los fastidiosos intermediarios habituales. Si esto valía para un viaje o una reserva de hotel, ¿por qué no iba a valer también para la política? Es una pregunta que ha obnubilado a no pocos, y sigue haciéndolo, cuanto más invasivo es el ámbito de lo digital, y la desintermediación ofrece a cada paso una fácil ebriedad. Esta, mirada de cerca, se revela basada en el odio hacia la mediación, cosa que resulta fatal para el pensamiento. No hay necesidad de referirse a Hegel para saber que no solo el pensamiento sino también la percepción existen gracias a la mediación. Incluso la aspiración a la democracia directa no desciende ya de una reflexión política, sino de la infatuación informática. Esta, al despreciar la mediación, acaba también por despreciar la inmediatez, solo alcanzable después de haber atravesado la retícula de la mediación.

Si la inteligencia se ha dejado absorber por los algoritmos sin la conciencia de que estos funcionan de modo más eficaz que la mente -descripción abreviada de la revolución informática-, es fácil imaginar, como paso siguiente, que la *conciencia* padezca algo similar. Entonces surge un obstáculo imprevisto. La inteligencia puede ser concebida como una sucesión de estados discretos que, en principio, pueden ser imitados también fuera de la mente. ¿Y la conciencia? Aquí, a pesar de la proliferación de libros que versan sobre ella, es inevitable añadir una observación sorprendente: nadie sabe en qué consiste la conciencia. No solo no lo sabemos, sino que todo aparato que debería aproximarse a saberlo, como por ejemplo la imagen por resonancia magnética funcional o la microscopía tridimensional, no hace sino acrecentar nuestro sentimiento de inadecuación. Sin embargo, estamos convencidos de que la conciencia es una entidad presente en la totalidad de los humanos, aunque tendríamos alguna dificultad para comprobarlo, en tanto que para la inteligencia estamos en condiciones de ofrecer una serie de verificaciones. Es la única humillación que debería aceptar esa potencia habituada a propagarse en todas las direcciones posibles. Obviamente, dispuesta a continuar haciéndolo, a despecho de toda humillación.

Nietos disminuidos y ruidosos de los humanistas seculares, los transhumanistas -tropa variopinta que se recoge bajo la bandera de la Singularity de Ray Kurzweil- están convencidos de que la muerte es un prejuicio del que hay que librarse. No se distinguen en esto de los socialdemócratas clásicos, según los cuales todos los problemas tienen una solución, con tal de que se disponga de una razonable cantidad de tiempo para resolverlos. Allí se dividen las aguas del pensamiento. El descubrimiento capital de Gödel ha sido el de demostrar que ciertos problemas *nunca* podrán solucionarse. La cuestión es detectar cuáles son estos problemas. El hecho de que el primero de todos haya sido la aritmética puede entenderse como indicio de que se trata de cuestiones fundamentales, y nada es más fundamental que la muerte.

Los transhumanistas no se dejan intimidar. Consideran que tienen en su mano la carta adecuada para todos los juegos: la tecnología, ligada a la credulidad. Para ellos se trata de actuar, no de pensar. Este es el espejismo al que se enfrentan, impacientes, lúgubres y eufóricos. Espejismo oblicuamente conectado con quienes, en la antigüedad, querían transformar las conquistas del espíritu en otros tantos poderes.

Aunque amputados del sentido de lo divino, los transhumanistas sienten una aguda atracción hacia aquello prometido por lo religioso, en toda la variedad de sus manifestaciones. Se trataba en todo caso de alguna especie de salvación, que sin embargo no debe contenerse en una forma ritual sino volverse palpable. Penoso equívoco, manipular lo invisible, que huye y se retrae.

Con la aparición de los transhumanistas, los secularistas han desvelado el objetivo que siempre estuvo en su mira: no arrinconar lo religioso sino incorporarlo, usándolo para sus propios fines. Era este su plan oculto, que ahora al fin puede hacerse explícito, gracias a la ayuda de la tecnología. Antes faltaban los medios.

A un siglo exacto de distancia hemos pasado del dadaísmo al dataísmo, de Dadá al Big Data. Hay quien sostiene que Big Data suplantará a Sapiens y lo arrastrará como a una brizna en el majestuoso flujo informático. Entonces estaremos cerca de saber casi todo lo que no nos interesa saber. Ulteriores algoritmos sabrán sin duda sacarle provecho.

No está descartado que el dataísmo vaya a ser considerado un día un caso de desvarío, como la doctrina del reverendo Jones. Ese día, empero, todavía no está cerca. No solo una gran parte de lo que sucede se mueve en esa dirección, sino que una pequeña parte de los humanos agradece el hecho de que así sea. Evidentemente hay quien augura una nueva «religión» y se siente satisfecho cuando se le dice que «el valor supremo de esta nueva religión es el “flujo de información”». En este punto, *Homo saecularis*, con sus nobles valores humanísticos, se sentirá tan obsoleto como una beata de los tiempos antiguos.

Dadá fue el momento de la desconexión universal, reivindicada y perseguida a través de una sistemática abrasión del significado (y esto correspondía a una desconexión en acto, que se estaba llevando a cabo en los años 1914-1918). Dataísmo es el momento de la conexión coactiva, que suprime todo lo que queda fuera de ella y donde cada sujeto se vuelve un férreo e irrelevante soldadito de silicio en un ejército del que todos ignoran dónde se encuentra -si es que existe- el estado mayor.

Homo se vuelve mucho más poderoso si se imita a sí mismo, de modo incompleto y defectuoso. Si, en cambio, consiguiera producir copias idénticas, permanecería tal cual es. La máquina de Turing es tan potente porque imita el proceso mental como si fuera una sucesión de estados discretos, cosa que en verdad no es. El propio Turing lo señaló.

La palabra fundamental en este ámbito es *simulación*. Tanto más significativa aparece cuando, entre los transhumanistas, hay quien la sustituye por *emulación*, desarrollando además, como Randal Koene, un «*emulation project*». La intención del movimiento es eufemística, porque de este modo se consigue borrar la connotación de *falsedad* indisolublemente conectada a la simulación. De hecho, el caso se agrava en lugar de aligerarse, dado que la emulación lleva a la máxima evidencia el carácter competitivo de la imitación y, con ella, su implícita violencia. El émulo es el enemigo más temible, porque su objetivo es cambiarse por aquello a lo que sirve de modelo, no sometiéndose a él sino eliminándolo.

Sobre estos dogmas, según Harari, se funda la religión del dataísmo: «Los humanistas pensaban que las experiencias suceden en nosotros y que debemos encontrar en nuestro interior el significado de todo lo que sucede, infundiendo así significado al universo. Los dataístas creen que las experiencias carecen de valor si no se comparten y que no es necesario -de hecho *no es posible*- encontrar significado en nuestro interior. Solo hace falta que inscribamos y enlacemos nuestra experiencia con el gran flujo de los datos, y los algoritmos descubrirán su significado y nos indicarán qué debemos hacer.» Harari, al igual que Bentham, forma parte de esa clase de seres que tienen el don de decir con una claridad brutal lo que muchos otros no saben pensar, ni osarían formular. A tales seres se les debe gratitud, porque permiten saber con exactitud con qué nos enfrentamos.

La duda no era precisamente el punto fuerte del viejo Bentham; en cambio, el nuevo Bentham consigue incorporar la duda en su demostración. Después de haber descrito la inevitable desembocadura de todo en el «flujo cósmico de los datos», Harari deja caer, como si nada, una observación letal: dentro de veinte años «quizá descubriremos que los organismos no están hechos de algoritmos». La frase es arrojada con indolencia, pero sus consecuencias son destructivas. El dataísmo podría ser uno de esos errores que tienen larga vida: «Muchas religiones del pasado han alcanzado una gran popularidad y potencia, a pesar de sus errores factuales. Si el cristianismo y el comunismo se salieron con la suya, ¿por qué no el dataísmo?» Es aún difícil evaluar el cristianismo en los términos de sus «errores factuales». ¿Se trata acaso de la ausencia de pruebas sobre la resurrección de la carne?

Las verdaderas sugerencias esotéricas aparecen en las conclusiones y son agudas: «En el pasado, la censura ha operado bloqueando el flujo de la información. En el siglo XXI, la censura opera sumergiendo a la gente en informaciones irrelevantes.» Teorema del que se deduce un corolario: «Tener poder, hoy, significa saber qué es lo que debe ser ignorado.» Es una glosa a un nuevo Maquiavelo, y como tal debe tomarse en serio.

Gregory Chaitin solo había escrito algunas líneas tajantes y adustas sobre la aritmética binaria: «Leibniz intuyó que la combinación de 0 y 1 tenía el poder de crear el universo entero, que es exactamente lo que sucede en el caso de las modernas calculadoras digitales y en cualquier otro sector de la información digital […]. Nuestra imagen del mundo se basa enteramente en 0 y 1. Basta con combinar 0 y 1 para obtener cualquier cosa.» Precisamente en ese momento le cae en las manos el número de *Nature* de enero de 2004, donde en una reseña Michael Nielsen, «coautor del ponderado y reconocido *Quantum Computation and Quantum Information*», escribía: «¿De qué está hecho el Universo? Son cada vez más numerosos los científicos que sospechamos que para responder a tal pregunta es necesario atribuir un papel fundamental a la información. Algunos son tan osados como para sugerir que los conceptos basados en la información se fundirán al final con las ideas tradicionales como partículas, campos y fuerzas, y que las sustituirán. Quizá el universo está literalmente constituido de información, dicen, una idea asumida con elegancia en el dicho del físico John Wheeler: *"It from bit"* [Hecho de bit] […]. Son especulaciones en una primera fase de desarrollo.»

Chaitin asentía. Sin habérselo propuesto, Nielsen había desarrollado en esas líneas el manifiesto de la era digital, cuya suprema aspiración es la de alcanzar el pleno y ubicuo dominio de lo *discreto*, sirviéndose para ello, como emisario plenipotenciario, de la *información*. Es cierto que se trataba de «especulaciones aún en una primera fase de desarrollo» ese día de 2004. Un desarrollo que ha resultado veloz. Ahora David Chalmers presenta la sinopsis de un nuevo libro titulado *Its from Bits*, anunciando la entrega del manuscrito para marzo de 2019. Evidentemente, el dicho de Wheeler se ha convertido en el lema de quienes quieren reconducir la naturaleza entera a una sola potencia: lo discreto. Expulsado del «paraíso de Cantor», donde aún reinaba lo continuo, también en sus aspectos más desconcertantes, Homo está tentado de construirse un nuevo paraíso, habitado solo por las filas interminables de los bits. Ignorando sin remedio la constitución de la vida consciente, que sería imposible sin lo continuo.

Detrás del lema de Wheeler, así como detrás del involuntario manifiesto de Nielsen, se vislumbraba un plan arriesgado: sustituir los bits por números reales, respecto de los cuales «los matemáticos siempre han experimentado cierta inquietud». Chaitin reconoce enseguida el obstáculo que suponía este paso decisivo: «Un

número real no es un objeto digital, es un objeto analógico. Así como varía de manera continua, no por saltos discretos, convirtiendo en bit un número determinado se obtiene un número infinito de bits. ¡Pero las calculadoras no pueden hacer cálculos con números que tienen un número infinito de bits!» Parece un obstáculo insuperable; Chaitin, sin embargo, no se da por vencido. Insinúa, enseguida, una duda decisiva acerca de «si el mundo físico es realmente continuo o si, en cambio, podría ser discreto, como empiezan a sospechar algunos rebeldes». Cuestión que en, en el ínterin, se ha vuelto candente entre los físicos, al punto de que los «rebeldes» son ya más numerosos en el campo de lo continuo que en el de lo discreto. En todo caso, aparte de las disputas teóricas sobre el funcionamiento del mundo, la supremacía de lo discreto se ha vuelto abrumadora. Los «rebeldes» son ahora las tribus dispersas de lo analógico, con sus discos de vinilo.

Cuando Chaitin formuló su teoría de la información algorítmica, en la década de 1960, sus tesis tenían la fragancia de lo nuevo y nadie pensaba que *algoritmo* iba a convertirse en la primera palabra obsesiva del inminente milenio o que la *información* iba a convertirse en la soberana vigilante. Como sucede a veces -raramente-, una teoría científica era también el anuncio de una mutación antropológica.

Para la ciencia no existe aún una definición adecuada, omnicomprensiva de la *información*, tanto menos una definición adecuada de *conciencia*. Son dos entidades con las que todos tenemos relación a cada momento, sin que seamos capaces de definirlas.

Las relaciones entre información y conciencia pueden también ser vistas como un episodio de la alternancia, superposición y choque entre lo discreto y lo continuo, que permanentemente tiene lugar en toda la naturaleza. Bajo la especie de analógico y digital, se presenta como carácter esencial de nuestro sistema nervioso. Lo había advertido con la misma claridad Von Neumann en ese breve libro, *El ordenador y el cerebro*, que es el Grifo en el umbral de la ciencia de las calculadoras. La pregunta, empero, era muy anterior. Según Simone Weil, «a partir de Grecia, la ciencia es una suerte de diálogo entre lo continuo y lo discontinuo». Diálogo inevitable porque «lo discontinuo y lo continuo son un dato de la mente humana; la cual piensa necesariamente en lo uno y en lo otro; y es natural que pase de lo uno a lo otro». Es un diálogo que puede convertirse en una guerra. La guerra suele manifestarse principalmente como invasión de territorios. Puede suceder entonces algo que «repugna a la razón: que lo discontinuo sea aplicado a dimensiones esencialmente continuas. Es el caso, por ejemplo, del tiempo y del espacio». Más de setenta años después, la mayoría de los físicos se opondría a Weil en este punto.

Existe otro territorio en el que lo discreto ha conducido a una imparable invasión, encontrando solo una escasa resistencia: el territorio de la mente y el de la conciencia. Invasión acompañada de imponentes resultados empíricos que operan en la vida de todos. Aún más radical ha sido la conmoción que, como consecuencia, se ha producido en la concepción de la mente y de la conciencia, una y otra ya anexadas a los territorios de lo discreto. Este es el hito oculto que señala las distancias entre el nuevo milenio y el anterior. No hay señales de que el imperio naciente esté dispuesto a reconocer el malentendido sobre el que fue fundado.

La información no puede ser más que discreta. La conciencia es una mezcla informe de discreto y continuo, pero su mismo carácter informe la dispone de la parte de lo continuo. Pertenece a un sustrato no autosuficiente, con varios orificios a través de los cuales respira y evacua, dependiendo a cada instante del mundo exterior. La información es tendencialmente autista. Necesita solo de una toma de corriente, es decir, presupone un orden social capaz de proveer de energía de modo constante y seguro. Más que lo fundamentado o no fundamentado de sus precisiones, lo que desvela a los transhumanistas es su principal *desideratum*: una vida indefinidamente larga, a fin de aplanar todo residuo de sentimiento trágico de la existencia. Vida que sería ocupada por un incesante torbellino de bits, en cada ángulo de la conciencia. Con los transhumanistas, la sociedad experimental se acerca a su forma última y perfecta: no experimentar solo sobre sí misma, en cuanto entidad omnicomprensiva, sino sobre cada uno de sus componentes, por minúsculos que sean.

Nos acercamos al momento en que los *valores*, que han producido tantas fricciones, se aprestan a introducirse incluso en las máquinas. Stuart Russell, autor del más difundido tratado de inteligencia artificial, mira con preocupación el momento en que, en tiempos ya cercanos, los robots habrán superado claramente a los humanos en inteligencia y empezarán a considerarlos *redundantes*. En el entorno de la inteligencia artificial circula un chiste sobre ciertos gorilas inventivos que un día dan forma al hombre y después descubren que ellos mismos no han dejado de ser gorilas. ¿Qué hacer? Instilar la duda, la incertidumbre en los robots. Volverlos humanos. Adiestrarlos para que no sigan sus programas *demasiado literalmente*. Así se convertirán en representantes de una inteligencia artificial «*humancompatible*», «compatible con lo humano». Así se creará un precioso «*value alignment*», «alineamiento de valores», y -entre otras cosas- los robots se volverán «altruistas». Así -al menos es lo que se espera-, haciendo buenos a los robots (ahora definibles como «*beneficial machines*», «máquinas benéficas»), también los humanos encontrarán ocasiones para *mejorarse a sí mismos*.

¿No era este, acaso, el sentimiento primordial que, según Adam Smith, acompaña al hombre de la cuna a la tumba? «El principio que anima al ahorro es el deseo de mejorar nuestra condición, un deseo generalmente

tranquilo y desapasionado que nos acompaña desde la cuna y no nos abandona hasta la tumba. En todo el tiempo que separa esos dos momentos es probable que no haya un solo instante en que las personas se encuentren tan perfecta y plenamente satisfechas con su situación como para no abrigar deseo alguno de cambio o mejora de ninguna clase.» Los inversores de la inteligencia artificial podrán así estar tranquilos: no solo hacen beneficencia, haciendo mejores a los humanos, sino que siguen *al pie de la letra* los dictámenes del padre fundador de la economía política.

En su TED Talk del 25 de abril de 2017, Stuart Russell anunció otro punto importante que se desarrollará en su próximo libro. ¿Cómo se puede hacer que los robots superinteligentes comiencen a orientarse entre los *valores* de los humanos? Cuestión difícil, pero -como siempre- no imposible de resolver. Hasta anteayer Russell había apuntado cuál debía ser el objetivo de la «*Human-Compatible AI*». No estaba claro cómo se debía actuar. Al igual que todos sus camaradas, Russell contaba con que una enorme cantidad de datos sería suficiente para resolver el problema. Solución solo genérica. Ahora, en cambio, parece haber tenido la iluminación que necesita el *modus operandi* a seguir: *la máquina debe aprender a leer*. ¿A leer qué? Todo. Leerá «todo lo que la raza humana ha escrito». Son pocas palabras, pero bastan para proyectar una visión que ninguna novela de ciencia ficción había conseguido evocar: un cúmulo infinito de señales en todo tipo de alfabetos que son leídos por un robot y del que brota, como un jarabe emoliente, el zumo de los *valores*.

La inclinación a exponerse al shock de lo desconocido es una sensación secreta y preciosa, que dice mucho acerca de la calidad de una persona. Hay quien la ignora, hay quien no puede prescindir de ella. En todo caso, es un rudimento arcaico. En una época muy lejana, anterior a la prehistoria, esa sensación era una experiencia constante. Hoy su presencia se deja notar cuando nos acercamos a un lugar en ruinas, uno de esos lugares mudos y vallados que están hechos de pasado y de muñones de piedra. Muchos visitantes quieren o les gusta o exigen ser acompañados por guías o audioguías. Otros recorren los lugares como ciegos. Verán -si lo ven- el lugar solo a través de lo que han registrado, usando algún tipo de objetivo. Ante todo, se verán a sí mismos.

Está, además, el que sencillamente mira. Entre estos pocos se encuentran aquellos -una escueta secta- que no renuncian a exponerse al impacto de lo desconocido. Saben que es una sensación no sustituible y preliminar a toda conexión con el pasado. Esa sensación es como la primera fase de un rito iniciático que se desarrolla en las tinieblas y en el silencio. Es indispensable para establecer una relación con lo desconocido que, en el caso del pasado, es sobre todo ausencia. Las ruinas dan testimonio de esto: el pasado no existe. Una vez absorbido este impacto, que penetra hasta los capilares, puede dar comienzo -lenta y gradualmente- el proceso del conocimiento. Los grandes historiadores son nigromantes, pertenecen a estos últimos visitantes. Todos han pasado por esa experiencia iniciática, siempre renovada, aunque pueden tener fisiologías muy distintas: sobrios, como en el caso de Burckhardt, o visionarios, como Michelet.

La digitabilidad es el asalto más grave que haya sufrido la inclinación a exponerse al choque de lo desconocido. Eran ya pocos quienes cultivaban esa sensación, como un secreto. La red ha obligado a todos a cargar con un enorme saber que no sabe, como si cada uno estuviese envuelto en un zumbido perpetuo e instructivo en cualquier dirección. Un Google Earth extendido al tiempo sofoca cualquier percepción de lo desconocido, que es inevitablemente atenuado y desactivado, o, al fin, neutralizado.

Existe también la posibilidad de sentarse en la ribera del gran flujo informático, sin lamentarse y sin justificarse. Sin obligación de meditar, sin el deber de emprender acciones benéficas, sin preocuparse demasiado de lo que se comerá o beberá. Limitándose a practicar lo que se satisface de sí mismo. Mirar, incluyendo a quien mira en lo que mira. Intentar, con cautela, comprobar si el sujeto que mira es nuestro huésped o somos nosotros los huéspedes. Cederles el paso y hacer una señal de consenso.

«Si Kafka no llegó a rezar -cosa que no sabemos-, hizo el uso más elevado de esa “plegaria natural del alma” de Malebranche: la atención. En ella incluyó, como los santos en sus plegarias, a todas las criaturas.» Adorno fue tocado de lleno por estas palabras de Benjamin y apuntó enseguida en una carta a la «gran definición de la atención como figura histórica de la plegaria». En esa definición de Malebranche se aplicaba lo que Benjamin había evocado cinco años antes bajo el nombre de «iluminación profana». Fórmula que hubiera podido devenir el primer axioma de su *teología secularizada*, cuya carta fundacional ocultó entre los pliegues de su ensayo sobre el surrealismo. Consistía en pocas palabras: «Subrayando, patética o fanáticamente, el aspecto enigmático de lo enigmático no hay avance posible; el misterio lo penetramos solo en la medida en que lo reencontramos en lo cotidiano, gracias a una óptica dialéctica que nos presenta eso cotidiano en su condición de impenetrable, presentando a la vez lo impenetrable en su condición de cotidiano.» Era un presupuesto cargado de una inmensa energía potencial; Benjamin dio algunos ejemplos sobre cómo aplicarla. Leer se vuelve un caso particular de la telepatía, el pensamiento una expansión de la ebriedad del hachís. Lo mismo le sucede a quien se encuentra a la espera o al *flâneur* o a quien sueña o a quien, habiendo ingerido una droga, se vuelve un iluminado profano. La plegaria es otro nombre de la atención, en todos esos casos.

De todo ello podía derivarse una conmoción que Benjamin condensó en una fórmula: «Ganar las fuerzas de

la ebriedad para la revolución.» Esta frase es la mayor contribución de Benjamin a cualquier forma de revolución. Cuando la escribió, Benjamin ignoraba aún que la única revolución que él estimaba -la rusa- era del todo ajena a esa actitud. Pero la idea de una *teología secularizada*, que ha obsesionado y asediado al entero siglo XX, no se agotó por ese motivo. Quien piense por fuera del recinto lógico-matemático sabe que las categorías teológicas están siempre vivas y operativas. Al mismo tiempo, una vez superado cierto umbral de la historia, determinados gestos son tocados por una anulación irreversible. Es vano pensar, si no se intenta pensar qué es el *sacrificio*. Sin embargo, es impensable ya realizar cualquier forma de sacrificio cruento. Algo semejante se podría decir de otras categorías teológicas, como la *gracia* y el *libre albedrío*, que están sustraídas ya a su marco confesional y puntean, como otros tantos dólmenes, un vasto paisaje selvático y silencioso.

Cuando K. sale de la niebla que cubre la aldea bajo el Castillo, entra en una nueva normalidad, que no tiene nada de extraordinario ni de sobrenatural, pero que es incoherente, irrisoria y evasiva. K. percibe las potencias y duda acerca de cómo denominarlas. Todo puede ser, según el momento y la perspectiva, benévolo o malévolo.

Cuanto más inconsistente es el mundo tanto mayor es el número de quienes se lamentan de esa inconsistencia. Pero su propio lamento resulta inconsistente. En la introducción a una recopilación póstuma de E. A. Robinson, poeta que le era afín, Robert Frost trazó las diferencias entre *grievances*, «quejas», y *griefs*, «dolores»: «Las quejas son una forma de la impaciencia. Los dolores son una forma de la paciencia. Puede suceder que se nos exija por ley deshacernos de la paciencia, como en el pasado existió la obligación de entregar el oro; porque deshaciéndonos de la paciencia y uniéndonos enseguida a los impacientes en la ciudadela del mal, existe la esperanza de que se pueda poner fin a la necesidad de paciencia. Ya no habrá nada por lo que ser pacientes. El día de la perfección se apoyará sobre una acción social unánime. Bastarán dos o tres elecciones nacionales para llegar a ello. Nos han impulsado también a renunciar al coraje y a hacer de la vileza una virtud, a ver si de ese modo se pondrá fin a las guerras y a la necesidad de coraje. Abandonad las religiones por la ciencia, iluminad cada ángulo de lo que queda de lo desconocido, y ya no habrá necesidad de religiones. (La religión es solo un consuelo para aquello que no sabemos.) Pero supongamos que hay algún error; y que el mal permanece al acecho, que las guerras no terminan y que algo sigue siendo incognoscible. Estar desarmados hará que nuestra situación sea aún peor de lo que era antes. No hay nada en los consejos recientes que provienen de Wall Street, de las Naciones Unidas o del Vaticano que me induzca a renunciar a cuanto poseo de dolor paciente.» Era la respuesta definitiva a todo pacifismo y a todas las quejas acerca del curso de los acontecimientos mundiales.

Imaginemos a un europeo que se encuentra en Londres y camina por la ciudad en una tarde del otoño avanzado. Puede casualmente pasar por delante del British Museum. Enjambres de personas, de todas las nacionalidades, que salen o entran. Puede unirse a los que entran, no es necesario sacar entrada. En el interior del museo, se ven enseguida varias tiendas de recuerdos y postales. Después puede desviarse por una puerta a la izquierda. La piedra Rosetta, estatuas egipcias y asirias. Después, una sala con una extraña construcción: columnas, relieves y algunas estatuas de seres femeninos, acéfalos, que parecen suspendidos en el aire. Las acompañan varias etiquetas. Es el Monumento a las Nereidas, viene de Janto, en Licia, actualmente en la Turquía meridional. Las indicaciones no son exhaustivas. La fecha: siglo IV antes de Cristo. Pero ¿Licia qué es? ¿Por qué se construyó ese edificio que es presentado como un primer ejemplo de templotumba? Las explicaciones ofrecidas por el museo remiten a hechos de una provincia de Asia Menor de la que se sabe bien poco. ¿Se trata en verdad de Asia? ¿O esas figuras suspendidas en un movimiento aéreo, envueltas en pliegues que dibujan los cuerpos, pertenecen a alguna otra cosa? ¿Por qué no tienen la rigidez de todas las demás figuras, egipcias o asirias, que se encuentran a pocos metros de distancia? ¿Por qué evocan una idea de *blandura* que no guarda relación de necesidad con la estabilidad y la solemnidad? Son solo algunas de las preguntas que provoca el Monumento a las Nereidas. Y entre las preguntas aparece también una respuesta no solicitada. Ese templo-tumba es Europa. O, por lo menos, es algo que solo tiene sentido si se lo relaciona con Europa. A pesar de que no se encontraba en Europa, sino en el interior de la costa meridional turca. También la princesa Europa había venido desde el Líbano.

II. LA SOCIEDAD VIENESA DEL GAS

No se trata de recuerdos sino de palabras escritas, publicadas, dichas, registradas en los días entre principios de enero de 1933 y mayo de 1945. Incluso sin quererlo, todas tienen un aire de familia. Todas las imágenes de aquellos años, de cualquier procedencia, emanan algo de hipnótico. Fue el punto álgido del blanco y negro, en el cine y en la vida. Cuando apareció el tecnicolor pareció una alucinación. Era como si el tiempo hubiera formado una espiral cada vez más estrecha, que terminaba en un estrangulamiento.

30 de enero de 1933. Klaus Mann parte de Berlín por la mañana temprano, «como impulsado por un mal presentimiento». Calles vacías, ciudad dormida. «Iba a ser mi última mirada a Berlín, la despedida.» Parada en Leipzig. En la estación aparece su amigo Erich Ebermayer. Pálido, nervioso. «"¿Qué pasa?", le pregunté. Pareció sorprendido. "¿Cómo? ¿No lo sabes? El viejo lo ha nombrado hace una hora." "¿El viejo?… ¿Ha nombrado a *quién?"* "A Hitler. Es canciller."»

1933. La Alemania de Hitler llegó a Francia con un sonido radiofónico, que funcionaba mal, emitiendo a través de «espantosos borborigmos». Solo en 1932 consiguió convertirse en «un flagelo bien organizado». Brasillach y sus amigos escuchaban: «Todo estaba listo para que pudiéramos oír, por la noche, sintonizando las estaciones alemanas, esa extraordinaria campaña electoral del nacionalsocialismo, ríos de campanas, de tambores, de violines, desencadenamiento de todos los demonios de la música.»

Seis años después, cuando Brasillach escribía sus memorias de treintañero uniformado, 1933 se delineaba bajo una luz a la vez lejana y omnipresente: «En la secuencia de nuestros años juveniles, 1933 no es acaso el más claro. Al contrario, es confuso, ya pálido, ya maquillado, con ese aspecto fantasmagórico y graznador del cuervo de Edgar Poe posado sobre el busto de Palas que asumen fácilmente en nuestro recuerdo las horas capitales. De hecho, fue el año capital, lo que esperábamos sin saberlo desde que echábamos alguna ojeada a nuestro alrededor, siempre siguiendo nuestra aventura personal, viva y dulce y sabia. Llegó, por fin, oscuro y rayado de resplandores, inesperadamente ruidoso, después sordo y blando, y difícilmente podíamos separarlo de nuestras previsiones, de nuestras esperas, a tal punto se confundían todavía con ellos, y sin embargo era el año misterioso de la concreción y de la amenaza.»

12 de marzo de 1933. La redacción de *Voilà* encarga a Simenon una serie de artículos sobre diversos países europeos. Le dijeron: «Europa está enferma. El doctor se inclina, acerca la oreja al corazón del paciente: "Diga 33." El paciente repite: "33… 33… 33".»

Simenon empieza en Varsovia, donde está nevando: «La nieve amortigua los choques. Tiene un rostro pacífico. Sin embargo, aquí y allá hay quien se inquieta, quien se agita imperceptiblemente como si…

»Como si mañana, cuando la nieve se haya disuelto y la tierra se haya vuelto negra y hormigueante, debiéramos precipitarnos hacia las fronteras nuevamente visibles.

»No es asunto mío. Partí con un objetivo más modesto, ver el rostro de la Europa de hoy. Ha habido una Europa antes de 1914, después una Europa enterrada en las trincheras y al final una Europa de posguerra.

»¿No existe acaso otra Europa, la Europa de 1933, que dormita bajo la nieve y tiene bruscos sobresaltos que nos espantan?»

20 de marzo de 1933. Benjamin le cuenta a Scholem que el impulso último para abandonar Alemania le vino de la «simultaneidad casi matemática con que prácticamente todas las editoriales con las que estaba en contacto han devuelto los manuscritos, interrumpiendo las negociaciones en curso y casi listas para la conclusión». Alemania se había convertido en el país «en el que, al mirar a cualquiera, los ojos se fijan en las solapas de la chaqueta, prefiriendo no mirar ya a nadie a la cara».

29 de abril de 1933. Aburrida de las correcciones de su *Flush* («ese libro estúpido»), Virginia Woolf apunta qué le ha parecido Bruno Walter, a quien acababa de conocer: «Es un hombre de tez oscura, rollizo, en absoluto brillante. No tiene nada del "gran director de orquesta". Es un poco eslavo, un poco semita. Parece al

borde de la locura; es decir, no consigue expulsar lo que llama “el veneno” de Hitler. “Ustedes no tienen que pensar en los judíos”, dice. “Tienen que pensar en este espantoso reino de la intolerancia. Tienen que pensar en el estado general del mundo. Es terrible, terrible. ¡Que semejante mezquindad y bajeza sean posibles! Nuestra Alemania, que yo amaba, con nuestras tradiciones, nuestra cultura…, ahora somos una vergüenza.” Lo dijo como si no se pudiera hablar sino susurrando. Hay espías por todas partes. Estaba sentado frente a una ventana en su hotel de Leipzig y telefoneaba sin parar. Todo el tiempo había soldados marchando. Nunca dejan de marchar. En la radio, durante el cambio de turno, escuchan música militar.» Woolf concluye: «Tiene la intensidad -¿el genio?- de quien incorpora a su vida todo lo que siente.»

Primavera de 1933. Erika Irrgang, Cillie Ambor, Anny Angel, Annie Reich: constelación de las amigas mitteleuropeas de Céline, que se mostraba afectuoso y protector con ellas. Cada tanto las visitaba, tratando de causar la menor cantidad de problemas en sus vidas. Cada tanto intentaba dirigir desde lejos el tráfico de los otros amantes. Se prodigaba en consejos para que no quedaran embarazadas. La sodomía era la solución que recomendaba. Cillie era judía y Céline se preocupaba por ella: «Me pregunto si está segura en Viena, si el hitlerismo no está por invadir también Austria.» Pocos días más tarde: «Estoy muy contento de saber que por el momento está a salvo, pero *la folie Hitler* acabará por dominar Europa durante varios siglos por lo menos. El señor Freud no puede hacer nada al respecto.»

8 de mayo de 1933. Martin du Gard se encuentra con Montherlant, que acaba de desembarcar procedente de Argelia, asqueado de los excombatientes con los que ha compartido la travesía. Volvía de un congreso, junto a su mujer, y hacían lo posible por no pagar las bebidas del bar. La conversación se centra en el ascenso de los nacionalsocialistas: «Siempre me he negado a ir a Alemania después de la guerra, me dijo Montherlant; sin embargo, estaba convencido de que la vida nueva…, sí, que la vida estaba allí. Ahora no quiero ir porque, en este momento, me gustaría demasiado.»

Mayo de 1933. Céline le escribe a Eugène Dabit: «Hay algo histérico y urgente en el aire […]. Algo que cambia. Es una nave que se aleja […]. Vamos hacia la violencia. Está muy cerca.» El horror que se estaba perfilando, el *nuevo* horror, no era solo el del totalitarismo, término eufemístico, delimitación provisional. El horror no era solo cierta forma de sociedad, sino la sociedad misma en cuanto finalmente se reconocía autosuficiente, soberana y devoradora bajo cualquier forma. El mundo iba a deshacerse de Hitler y de Stalin, pero no de la sociedad. Céline, que no pensaba sino que intuía, y de inmediato ensombrecía lo que había intuido, le escribe a Élie Faure: «De hecho, somos absolutamente dependientes de nuestra Sociedad. Es ella la que decide nuestro destino.» Por una vez, había usado la mayúscula.

22 de mayo de 1933. Irritado, Joseph Roth aguijonea a su amigo Stefan Zweig para que abandone su editorial, la noble Insel Verlag («Tengo la impresión de que usted sobrevalora la calidad moral de Insel Verlag»). El editor, Anton Kippenberg, acababa de autorizar la realización, sin advertir al autor, de ciertas correcciones de estilo en sentido *völkisch*, «nacional-popular», es decir nacionalsocialista, en el libro de Zweig sobre María Antonieta. Pero la inquietud de Roth iba más allá: «Temo, por así decir, por la salud de su alma. ¿Puedo hablarle con toda franqueza? Temo que usted no haya percibido plenamente lo que está sucediendo. Usted sigue razonando acerca de ello, sigue “aclarándose”.

»Esta es mi impresión:

a) dura cuatro años;

b) Hitler termina en el desastre o en la monarquía;

c) no hay *ninguna* relación entre nosotros y el Tercer Reich;

d) dentro de cinco meses no quedará ni un editor, librero ni autor de nuestro género;

e) hay que *abandonar* cualquier esperanza, de manera definitiva, firme y fuerte, como conviene. Nosotros y ellos estamos en guerra. Todo miramiento dedicado al enemigo es castigado con la muerte. Todos los escritores relevantes que han permanecido allí sufrirán la muerte literaria;

f) mientras estemos proscritos, ningún contacto con los de “izquierda”. Feuchtwanger, A. Zweig, “Weltbühne”. Ellos también son culpables de nuestro destino. Es el partido de los necios presuntuosos.»

1933. Esta es la impresión que tuvo Martin du Gard de Ernst Jünger, que había ido a visitarlo a Berlín: «Un muchacho de treinta y cinco años, de rostro ascético, lleno de energía y de recato, deportivo, vestido de golf, pantalones de estilo suabo, un cigarrillo rubio entre los labios.» En la conversación, aflora el «nietzscheano integral que rechazaría de buena gana ingresar en el Reichswehr porque no tiene una concepción suficientemente elevada del sacrificio; un corazón ardiente, duro, o más bien endurecido, por encima de todos los apetitos, y que infunde respeto». Siguen exclamaciones desoladas de Jünger: «¡Hemos perdido todo, hasta el honor!» Acompañadas de análisis: «El movimiento de masas pertenece al pasado, me decía; el valor personal se impone ahora en Rusia y en Italia. Debe imponerse en Alemania. El ideal socialista no está muerto, pero la socialdemocracia no es ya capaz de ser el agente del socialismo. Ahora toca a los nacionalsocialistas…»

25 de diciembre de 1933. El día de Navidad, Jörg Lanz von Liebenfels completa la redacción de un breve texto titulado «El primordial dios eléctrico y su gran santuario en la prehistoria». En la cubierta del opúsculo se ofrecía un sumario: «Contenido: los "dioses" no son otra cosa que seres prehumanos eléctricamente organizados ("electrozoa"), el redescubrimiento de Dios a través de la radiología y la serología, Dios es raza heroica, sus leyes religiosas son leyes de crianza racial, el hombre primitivo como animal doméstico de los ángeles y de las Valquirias, el redescubrimiento de la patria originaria de los Grifos eléctricos, de las Valquirias, de las muchachas-cisne y de los ángeles en las tierras de Rügen, el santuario secreto, "el laboratorio de las estirpes nobles y el seno materno de los pueblos", las misteriosas "palomas oraculares" (=¡Valquirias!) de los antiguos templos, los "gallos del rayo" de Esculapio, el "ámbar" eléctrico, la calle del "ámbar", la patria originaria de los héroes arios y de las sagas heroicas, el lugar del origen de la humanidad arioheroica y de la religión cristiana originaria de la crianza racial y de la religión del Grial.»

Otro día de Navidad, veintiséis años antes, Lanz von Liebenfels había hecho izar por primera vez, en el mástil de Werfenstein, una bandera con la esvástica, roja sobre fondo negro, con cuatro lirios, en ocasión de una reunión cultural de su Orden del Nuevo Templo (ONT). Strindberg era uno de los miembros de la Orden.

Enero de 1934. Drieu La Rochelle adivina los tiempos: «Dentro de cinco años estalla la guerra. Francia y Alemania se lanzan una sobre otra.» ¿Y Rusia? «Aunque enfrentada a Japón, Rusia marcha contra Alemania. Esto se debe a que Alemania (hitleriana o no) es para Rusia un peligro mucho más grande que cualquier otro grupo humano. Alemania es todavía para Rusia el gran vecino cuya superioridad técnica no está destruida. Además, entre el semisocialismo de los fascistas alemanes y el semifascismo de los comunistas rusos existe el mismo odio sordo y familiar que entre el imperialismo de los Romanov y el de los Hohenzollern y de los Habsburgo. En ambas partes, una misma base fuertemente nacional y, sobre todo, una misma tendencia a la evangelización mundial. Todo conduce a la lucha.» Todo vuelve, con la diferencia de que las dinastías imperiales exigían un menor número de cadáveres respecto del «semisocialismo» nazi y del «semifascismo» soviético. Los tiempos habían cambiado.

Marzo-abril de 1934. La tensión política se agudiza, Élie Faure se inclina hacia la izquierda. Aunque Céline no está de acuerdo, escribe a Faure: «Usted es uno de mis raros maestros, sin duda el más íntimo, el más directo.» ¿Cuál es el verdadero motivo? No se trata de que Céline se declare «anarquista desde siempre». Para él, esa palabra es solo un indicio engañoso de su *desadherencia* de todo. Al mirar a su alrededor, Céline se ve rodeado solo de enemigos, en todas las direcciones. ¿Por qué? Todos hablan del «hombre nuevo», de derecha y de izquierda. Céline, por su parte, escribe: «Proclamo alto y claro, emotivamente, toda nuestra podredumbre común *de Hombre*, de derecha o de izquierda. Sé que esto no me lo van a perdonar nunca.» No hay necesidad de teorías. Basta con esta percepción fundamental de lo que está dañado en el ser humano. Así se perfila ya la persecución: «Quizá me fusilen unos u otros. Los nazis me aborrecen igual que los socialistas, y los revolucionarios ídem, sin contar a Henri de Régnier, Comoedia o Stavisky. Todos están de acuerdo cuando se trata de vomitar encima de mí. Todo está permitido excepto *dudar del Hombre*. Con eso no se puede bromear.»

31 de mayo de 1934. En la postal se veía una parte de una fuente, una escalinata amplia y noble, y el gran bulevar del parque de Saint-Cloud, bordeado de árboles tupidos, con las hojas casi a ras de tierra, como en un Fragonard. El texto (en inglés) decía: «Aquí es donde paso mis domingos ahora, harto de Saint-Germain, como bien puedes imaginar. Louis.» Louis era Céline, la destinataria era Miss Elizabeth Craig, en Los Ángeles.

La había conocido (un día Elizabeth precisará: «ligado») ocho años antes frente a la vitrina de una librería, en Ginebra. Elizabeth miraba un libro, Céline empezó a hablarle. Sabía cómo hacerlo. Elizabeth tenía veinticuatro años, cabello rubio tirando a pelirrojo. Figura de bailarina, la preferida de Céline. Evidente, imponente belleza. Había sido discípula de Theodore Kosloff, del Ballet Imperial Ruso, había bailado en las Ziegfeld Follies, había actuado como extra para DeMille en una escena de orgía pagana, en *El homicida*, junto a decenas de bailarinas, y había llegado por primera vez a París con la troupe de las Rockettes. Céline se llamaba por entonces Destouches, era un médico que trabajaba en la Sociedad de las Naciones. Poco más tarde ya estaban viviendo juntos en la rue Lepic, en Montmartre. Duró siete años, los años del *Voyage*, dedicado «à Élisabeth Craig». Un día de 1933 Elizabeth volvió a Estados Unidos, y decidió no volver a vivir con Céline. La postal con el parque de Saint-Cloud presagiaba una distancia en la que Céline no quería creer aunque ya estaba prefigurada en la hiriente y violenta despedida de Molly en el *Voyage*.

17 de febrero de 1935. Robert Frost escribe a Louis Untermeyer, quien había ganado un premio convocado por la Agencia Nacional del Turismo para un libro que animase a viajar a Italia. *Ex aequo* con los cuentos de Untermeyer fue premiada «una glorificación en tres volúmenes de Mussolini». Como de pasada, Frost observa: «Detesto ser sorprendido en medio de los turistas y ver solo lo que se publicita como lo que debe ser visto.» Quería ir solamente ahí «donde no había pasajes para la excursión». Después pasaba a comentar un artículo de MacLeish en el que se sostenía que «la originalidad de hoy en el arte es la revolución de mañana en la política». Frost objetó: «Dime algún caso de originalidad poética o literaria, de cualquier época, que se haya

convertido en la revolución de cualquier día posterior.» Pero sabía bien que la palabra «revolución» tenía todavía una fragancia irresistible. Así, añadía: «Si quieres jugar con la palabra revolución, cada día y cada nueva poesía de un poeta es una revolución del espíritu: es decir de la frescura.» Untermeyer despotricaba contra los editores, comerciantes que no saben reconocer «la originalidad». También en este punto Frost supo dar en el blanco: «El objeto del artista es decirle a la gente aquello de lo que todavía no se han dado cuenta y que estaban a punto de decir ellos mismos. En un primer momento no les gustará, después se complacerán, por razones psicológicas que no indagaremos. El editor aparece justo en el momento de dar una mano en la transición entre el estado de disgusto y el de satisfacción.»

22 de abril de 1935. Leonard y Virginia Woolf habían proyectado un viaje en coche a Italia, pasando por Alemania. Pero, con todo lo que se oía decir, prefirieron consultar con R. F. Wigram, miembro del Foreign Office, que había estado de misión en Berlín. Nunca estaba de más saber cuál era el punto de vista del Foreign Office: «Los Wigram vienen a tomar el té; ella vestida a cuadros blancos y negros, zapatos a cuadros, rizos rubios, ojos azules, desilusionada, avinagrada, envejecida, entrada en carnes, un poco como una margarita vieja o cualquier otra flor sencilla; siempre y cuando una flor pueda tener un aire muy desgraciado. Será por el niño deforme, etc. Es lisiado, lleva varillas de hierro en una pierna, camina con un bastón. Imagino que esto la disgusta un poco, físicamente: el tener que adaptarse a la deformidad física. Pero está demasiado maquillada, demasiado infeliz, muy insulsa. Él tiene los dientes muy blancos, los ojos azules, ágil, mejillas rojas; un bravo, rígido, honesto inglés de gran college. Enseguida empezó a hablarnos de Hitler. Estuvo en Berlín con Simon. Llegó temprano y miró la multitud desde la ventana de la embajada. La gente se agolpaba, un policía levantó una mano y todos se echaron hacia atrás, obedientes. Ninguna resistencia. Después empezaron las conversaciones. Hitler era muy eficaz; daba miedo. Un gran cuadro de la Virgen con el niño y otro de Bismarck. Tiene las mejillas fláccidas como Bismarck. Habló durante veinte minutos sin parar y sin vacilar ni una vez. Muy hábil. Un solo error en un pasaje complicado. Está muy bien entrenado. Durante todo el tiempo se oían los golpes. Wigram pensó: qué raro que hayan hecho venir a los albañiles justo hoy. Pero era la escolta de Hitler que caminaba arriba y abajo por el pasillo. Se habló de todo. Queremos… Estamos ya a la par en cuanto a fuerza aérea. Es más: los alemanes tienen suficientes aviones para tenernos bajo control. ¿Y si nos amenazan a todos? Bueno, tendrán sus colonias. Necesito espacio para moverme, decía Hitler. Debemos estar igualados, etc. Un vuelco completo respecto de antes de la guerra: ningún ideal, solo equidad, superioridad, fuerza, posesión. Detrás de él los esclavos pasivos, pesados, y él como gran sello que se estampa sobre esa gelatina parda. Habla de sí mismo como regenerador, como máquina poderosa y perfectamente equipada. Dice abiertamente: “Si fuera por mí, durante la guerra las cosas habrían sido muy distintas.” Wigram y los demás, muy asustados. Puede pasar cualquier cosa en cualquier momento. Aquí, en Inglaterra, ni siquiera hemos comprado máscaras antigás. Nadie lo considera una amenaza seria. Sin embargo, después de haber visto a ese perro rabioso, los finos y rígidos ingleses tienen auténtico miedo. Si nuestros líderes son solo hombres elegantes y refinados como W., quizá tenemos motivos para esperar que uno de estos días Oxford Street sea invadida con gases tóxicos. ¿Entonces? Alemania tendrá sus colonias.»

9 de mayo de 1935. Mientras atraviesan en coche Alemania, camino de Italia, Leonard y Virginia Woolf se ven obligados a desviarse porque pasaba Goering con su séquito. Virginia toma nota: «La gente congregada bajo el sol; todo un tanto forzado, como la hora de gimnasia de la escuela. Pancartas colgadas sobre la carretera: “El judío es nuestro enemigo”, “El judío no tiene lugar en…”. Nos fuimos a hurtadillas, lejos de esa multitud dócil e histérica. Poco a poco nuestra aquiescencia se transforma en cólera. Tenemos los nervios a flor de piel. La percepción de un estúpido sentimiento de masas disfrazado de buen humor. Así hemos llegado hasta aquí, a Unkel, en una vieja casa de campo con barandillas curvas, escalones bajos, la puerta que da a las escaleras, una rejilla negra y el patio. Pequeños ojos en el techo, conejos y palomas en la glorieta. El posadero juega a las cartas con su mujer. Todos quieren irse, volver a Islington, a Washington. Ah, qué belleza, dice el camarero, que quiere seguir hablando.»

Junio de 1935. Entre ese año y 1941, Ernst Jünger y Carl Schmitt encabezaban de este modo las cartas que intercambiaban: «Estimado señor Consejero de Estado», «Estimado señor Jünger». Después, pasaron a escribir: «Estimado Carl Schmitt», «Estimado Ernst Jünger». Con frecuencia, se recomiendan entre ellos autores y libros. Jünger le sugiere a Schmidtt *La otra parte* de Kubin: «Quiero recomendarle mucho esta lectura. Después de Hoffmann, es la mejor novela fantástica, con sorprendentes relaciones con nuestra época; se lee como si se atravesaran los sótanos sobre los que se han construido nuestros edificios.» Schmitt siguió el consejo, leyó el libro «con gran tensión», mientras viajaba por Italia.

22-23 de julio de 1935. Céline está en Badgastein, en un hotel, con dos de sus amantes, Lucienne Delforge y Cillie Ambor. Lucienne es pianista y toma lecciones con un maestro. Cillie se ha reunido con ellos en Viena. Ambas mujeres dan paseos por la montaña. Céline se aburre, se exaspera. La «regularidad de la vida», en su variante hotelera y prealpina, no está hecha para él. En esos días, Céline había también continuado con su correspondencia, cada vez más erizada, cada vez más imposible, con Élie Faure. Fue la ocasión para decir qué

pensaba del pueblo: «Querido Élie, en todo esto la desgracia es *que no existe un "pueblo"* en el sentido conmovedor en que usted lo entiende, no hay explotadores y explotados, y cada *explotado* no quiere sino volverse *explotador*. No entiende nada más. El proletariado heroico igualitario *no existe*. Es un *sueño vacío*, una PATRAÑA, de ahí la inutilidad, la bobada absoluta, nauseabunda de todas esas imágenes imbéciles, el proletariado vestido de azul, el héroe de mañana, y el malvado capitalista engreído con su cadena de oro. Son basura tanto el uno como el otro.» Céline añadía al final una anotación que toca a la esencia de la literatura: «Es necesario entregarse enteramente a la cosa en sí, ni al pueblo ni al Crédit Lyonnais, a nadie.»

Septiembre de 1936. Samuel Beckett, que tiene entonces treinta años, anguloso y deprimido, decide pasar algunos meses en Alemania porque quiere ver ciertos cuadros, sobre todo de maestros antiguos, y, de paso, algunos nuevos, Kirchner o Heckel o Nolde, si alguien se atrevía a exponerlos. En diciembre ya había pasado por Hamburgo, Lübeck, Lüneburg, Hannover, Brunswick, Riddagshausen, Wolfenbüttel y Hildesheim, antes de quedarse en Berlín, donde constató: «El viaje es un fracaso. Alemania, horrible. El dinero, escaso. Estoy siempre cansado. Todos los cuadros modernos están en los almacenes.» En Lüneburg quería ver el brezal, pero quedó desilusionado («una voz me decía: es el brezal de Lüneburg lo que usted necesita»). Pero no fue así: «El brezal de Lüneburg no me gustó en absoluto. Me fui de allí desilusionado, y a la vez aliviado.» En Hannover quiso ver la casa de Leibniz. En una carta escrita en un excelente alemán dio cuenta de esos días: «Hannover estaba dominada por un entusiasmo cultural tan generalizado que se podía advertir incluso en el Café Kröpcke, porque acababa de confirmarse la autenticidad del esqueleto de Leibniz conservado en la iglesia de Neustadt después de un examen detenido de su pulgar derecho.»

El viaje obedecía a un plan sistemático, de norte a sur, de Hamburgo a Múnich, seguido con tenacidad, sin decaer, hasta alcanzar una sensación de postración y saciedad («estoy cansado y tengo suficiente y no puedo ya ver nada, solo mirar»). Por eso se perdió Augsburgo, Ulm, Stuttgart, Karlsruhe, Freiburg, Colmar, Estrasburgo y Frankfurt, que formaban parte del plan original. Mientras tanto, habían pasado seis meses.

Beckett pasaba la mayor parte del tiempo en los museos. De otro modo, se reunía con alemanes que con frecuencia pertenecían a la categoría de *amigos de Rilke* («en Alemania, una de cada dos personas de cierto nivel cultural parece haber sido amiga de Rilke»); o con rusos blancos que hablaban de Andréi Bely («he descubierto que Bely y el vodka se llevan muy bien»). Aunque en Múnich no había «ningún lugar adonde ir por la noche», Beckett no perdió la ocasión de ir a ver «al legendario Valentin» y le pareció «un actor de primer orden».

Beckett viaja por Alemania como tantos turistas alemanes por Italia en el siglo XIX. Carga con su *Baedeker*, y no está dispuesto a perderse nada. No solo museos e iglesias, también los lugares de los Grandes Espíritus. Visita la casa de Klopstock, la de Lessing, la habitación de Voltaire en Sanssouci. ¿Y la política? Son muy raras las referencias en sus cartas. El espacio está ocupado, sobre todo, por los antiguos maestros y por las vicisitudes de *Murphy*, que en aquellos meses era regularmente rechazado por los editores, en Inglaterra y en Estados Unidos. Como de pasada, Beckett anotaba que a Thomas Mann le habían retirado el pasaporte; que alguien protestaba contra el gobierno; que un galerista se atrevía a exhibir cuadros de pintores degenerados como Marc o Nolde; que una «pequeña alemana pedante» de nombre Fräulein Tiedtke pretendía escribir sobre Proust («hay algo de espléndido en la pretensión de obtener un doctorado en 1936 con un trabajo sobre alguien que no es solo un "exquisito", sino que además no es un ario»).

Detallada divagación sobre la historia de Núremberg, desde los tiempos de Durero a los días en que Beckett escribe: «Echaron a los judíos en 1499 y los mantuvieron alejados durante tres siglos y medio […]. Ahora es el centro industrial de Baviera, y junto a Múnich y Berlín, es el tercer centro de propaganda nazi y la sede del perseguidor de judíos Streicher y de su pasquín.»

10 de septiembre de 1936. Roberto Bazlen escribe una larga carta desde Milán a su amigo Ludovico Sain. Todas las frases alternan el italiano y el alemán. Cuenta una rápida parada en Longone, «sehr schoen, y mínimamente ese verde propio de Brianza, de gottverlassene llanura que tú no soportas y yo ídem. Muy en granz richtigen Waeldern, y dado que Gadda era fast immer en Milán he tenido la más herrlischste Ruhe, y pude comerme cada mañana una buena cebolla cruda, was ich sehr notwendig hatte, sin jemanden anzustinken». Tras haber evitado apestar a Gadda con su cebolla cruda, Bazlen pasa a dar noticias puntuales sobre varios amigos y amigas de Trieste. A continuación, detalles sobre el dinero. Finalmente: «Leo el libro más hermoso que se ha escrito en los últimos años: Picard, *Die Flucht vor Gott* (Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich und Leipzig).»

En el libro de Picard se encuentra una descripción aplicable con todo detalle a los asesinos-suicidas islámicos que iban a aparecer casi setenta años más tarde: «Hay quien trata de ser más malo de lo que es: tiene miedo de no advertir el mal ni de advertirse a sí mismo si no ejecuta un mal verdaderamente grande. Estos abanderan el mal como un estandarte sobre el que se lee que aquí está su casa: lo lee él mismo, de otro modo no lo sabría; y lo leen los otros que huyen con él. Como si entre aquellos que huyen se hubiera establecido la convención de que este mal tiene valor solo como indicación: aquí *hayalguien*, aquí hay sin duda alguien, en este recinto del mal se encuentra seguramente un hombre, por un instante puede uno detenerse junto a él, él mismo puede detenerse junto a sí mismo, en el sólido límite del mal.»

28 de noviembre de 1936. En la sesión de la Société Française de Philosophie, Élie Halévy lee una comunicación titulada «La era de las tiranías». Ideas claras, muy claras. Reacciones mezcladas: «La discusión se contaminó de diversos temas actuales, que el propio Halévy acumuló de modo imprudente durante la misma discusión», anota Aldo Garosci, presente en la sesión. La imprudencia reside desde ya en la idea de fondo: «La era de las tiranías se inicia en el mes de agosto de 1914, es decir, en el momento en que las naciones beligerantes adoptaron un régimen que puede definirse del modo siguiente: a) desde el punto de vista económico, estatalización extraordinariamente extendida de todos los medios de producción, distribución y cambio; y, al contrario, llamamiento de los gobiernos a los jefes de las organizaciones obreras para obtener el apoyo en esta labor de estatalización; b) desde el punto de vista intelectual, estatalización del pensamiento, que asume dos formas: una negativa, mediante la supresión de todas las expresiones de una opinión considerada contraria al interés nacional; la otra, positiva, mediante lo que llamamos organización del entusiasmo.»

Tras la sesión hubo reacciones diversas, de disenso en su mayoría. Marcel Mauss escribió una carta que no podía ser más clara: «Su deducción de las dos tiranías italiana y alemana a partir del bolchevismo es absolutamente exacta, pero permítame indicarle otros dos rasgos que usted no ha mencionado, acaso por razones de espacio.

»La doctrina fundamental de la que todo esto se deduce es la de las "minorías operantes", tal como se encontraba en los ambientes sindical-anarquistas de París y tal como fue elaborada, principalmente, por Sorel, cuando abandonó el "Movimiento Socialista" para no participar en su campaña. La doctrina de la minoría, la doctrina de la violencia, también la del corporativismo, se propagaron bajo mis ojos, de Sorel a Lenin y Mussolini…

»El corporativismo cristiano-social austriaco, que Hitler se apropió, era, en el origen, de otro orden; pero al final, copiando a Mussolini, se volvió del mismo orden.

»En cuanto al segundo punto.

»Insisto más que usted en el hecho fundamental del secreto y del complot. He vivido largamente en los ambientes activos del PSR [Partido Social-Revolucionario] ruso; no conozco tanto a los socialdemócratas pero sí a los bolcheviques del Parc Montsouris y, en fin, he vivido un tiempo con ellos en Rusia. La minoría operante era una realidad allí; era un complot perpetuo. Este complot duró toda la guerra, durante todo el gobierno de Kérenski, y salió victorioso. Pero la formación del partido comunista siguió siendo la de una secta secreta, y su organismo esencial, la OGPU, siguió siendo la organización de asalto de una organización secreta. El partido comunista siguió acampando en medio de Rusia exactamente igual que el partido fascista y el partido hitleriano acamparon, sin artillería ni flota, pero con todo el aparato policial.

»En este punto, reconozco con facilidad ciertos acontecimientos que tuvieron lugar en Grecia, y que Aristóteles describe muy bien, pero que, sobre todo, son característicos de las sociedades arcaicas y quizá del mundo entero. Es la "Sociedad de los hombres", con sus confraternidades públicas y secretas a la vez, y, dentro de la sociedad de los hombres, es la sociedad de los jóvenes la que actúa.

»Sociológicamente es una forma quizá necesaria de acción, pero es una forma atrasada. Lo cual no es un motivo para no estar de moda. Satisface la necesidad de secreto, de influencia, de acción, de juventud y, con frecuencia, de tradición. Añado que, acerca del modo en que la tiranía está con frecuencia vinculada a la guerra y a la democracia misma, las páginas de Aristóteles pueden ser todavía citadas sin ninguna vacilación. Parecen haber vuelto los tiempos en que los jóvenes de Megara juraban en secreto no detenerse hasta haber destruido la famosa constitución. Hay aquí reanudaciones, secuencias idénticas.»

Ese día de noviembre, Halévy se había mostrado *imprudente* por más de un motivo. Ante todo, su comunicación estaba construida sobre un teorema enunciado y probado. Con un efecto casi alucinatorio porque, como observó Léon Brunschvicg al principio de la discusión, esa sesión respondía puntualmente a otra de treinta y cinco años antes, en la que Élie Halévy se había enfrentado a Georges Sorel sobre el tema del «materialismo histórico». Pero esta vez la comunicación de Halévy podía con facilidad «degenerar en discusión política», como temía Brunschvicg, presidente de la Société, desde antes de que se abriera la sesión. Evidentemente las ideas de Halévy, demasiado claras y demasiado distintas, terminaban por tocar la situación política del momento de un modo que, por motivos opuestos, hubiera sido rechazado en otro contexto. Sobre todo por el párrafo final: «La Revolución Rusa, nacida de un momento de revuelta contra la guerra, se ha consolidado, organizada en las formas del "comunismo de guerra" durante los dos años de guerra con los ejércitos aliados que van de la paz de Brest-Litovsk a la victoria definitiva de los ejércitos soviéticos en 1920. Un rasgo nuevo se agrega aquí a los que habíamos ya definido. A causa del colapso de los anarquistas, de la total desaparición del Estado, un grupo de hombres armados, animados por una fe común, decretó que ellos mismos eran el Estado: de este modo, el sovietismo es, literalmente, un "fascismo".»

Sin necesidad de recurrir a ponderadas teorizaciones sobre el totalitarismo -sin ni siquiera la necesidad de usar esa palabra-, Halévy había individualizado, en su breve comunicación, los dos rasgos que unían con vínculos indisolubles lo que estaba sucediendo en Rusia, en Alemania y en Italia. Ante todo, la presencia de "minorías operativas" (la fórmula es de Mauss) alojadas en el interior de un partido, que se vuelve la instancia última y el único actor eficaz (el Estado, en este punto, era solo la cobertura). Podían llamarse «vanguardias

revolucionarias», o «fasces de combate» o SS y SA. En todo caso, eran el lugar mismo de las decisiones efectivas, de las cuales no se debía rendir cuentas a nadie. El segundo rasgo era lo que Halévy definía, con laconismo involuntariamente irónico, «la organización del entusiasmo»: dos palabras que bastaban para evocar, instantáneamente, como en un destello, las ceremonias en el estadio de Núremberg, los desfiles en la Plaza Roja y el Foro Itálico, así como los carteles que mostraban al «hombre nuevo», en sus variantes masculina y femenina, y los cuadros y frescos de Sepp Hilz, Deineka y Sironi. Una claridad como la mostrada por Halévy, claridad simultánea a los hechos comentados y carente de acentos patéticos (también en Élie se advertía la *sequedad* de los Halévy, tan presente en la opereta como en las ocurrencias de Oriane de Guermantes), no podía ser sino perturbadora.

Amante del detalle, Halévy no podía ser acusado de homologar hechos heterogéneos, a pesar de haber individualizado qué elementos *unían* a Rusia, Alemania e Italia por aquellos años. En la discusión de la Société de Philosophie se anticipó a las objeciones que fatalmente iban a surgir: «No discutiré que, bajo múltiples aspectos, evidentes para todos, los fenómenos son antitéticos. He estado en Leningrado y conozco la Italia fascista. Ahora, cuando se traspasa la frontera rusa, se tiene la sensación inmediata de salir de un mundo para entrar en otro; y semejante subversión de todos los valores, si se quiere, puede considerarse la legitimación de una tiranía extrema. En Italia no sucede nada parecido; el viajero se pregunta si había necesidad de un gigantesco aparato policial que tiene como único resultado un mejor mantenimiento de las calles y una mayor puntualidad de los trenes.»

Hay una clara diferencia entre «era de las tiranías» y «era de las dictaduras», y Halévy intenta precisarla. Dictadura «implica la idea de un régimen temporal que deja intacto, a la larga, el régimen de libertades». Tiranía, en cambio, es «una forma normal de gobierno que el observador científico de la sociedad debe colocar junto a otras formas normales: monarquía, aristocracia y democracia». Además, la tiranía tiene una conexión fisiológica con la democracia. Acerca de este punto, Halévy se sentía respaldado por la aprobación «sin reservas» de Mauss, en particular sobre el hecho de que «el análisis complementario de Platón y de Aristóteles acerca del modo en que, en el mundo antiguo, tuvo lugar el traspaso de la democracia a la tiranía encuentra una aplicación profunda en los fenómenos históricos a los que asistimos en nuestros días». Aquí Halévy ponía el dedo en la llaga abierta -siempre abierta- de la democracia: el hecho de que Hitler había sido nombrado canciller por vías legales. Y confirmado poco después por unas elecciones con un 90 % de participación, número anhelado por todos los partidarios de una democracia sustancial. La cuestión, sin embargo, no fue abordada en la discusión que siguió a la comunicación de Halévy. Al final de esta aparecía cada vez más claro el malhumor de varios socios hacia la supuesta «equiparación de la dictadura soviética con las dictaduras fascista y hitleriana». En su réplica, Halévy demostró que sabía diferenciar claramente lo que sucedía en los países en cuestión. Cosa que no le impidió dar una definición incisiva y difícilmente mejorable de lo que tenían en común esos regímenes: «En cuanto a la forma (y me parece que todos admitimos este punto), los regímenes son idénticos. Se trata del gobierno de un país por obra de una secta armada, que se impone en nombre del presunto interés del país interior, y que tiene la fuerza para imponerse porque se siente animada por una fe común.»

16 de enero de 1937. Martin du Gard se encuentra con Léautaud en las oficinas del *Mercure de France*. «Huele a cerrado, a papeles polvorientos, a viejos manifiestos vendidos en subasta, el mismo olor que el de un despacho de notario.» Para Léautaud es su segunda casa. Hablan de Gide; Léautaud lo había visto poco antes. Léautaud: «¡Un inconsciente! ¡Un niño viejo! ¡No! ¡Ji, ji, ji! ¿Recuerda lo que había escrito antes de su viaje a la URSS? Quería dar la vida por la URSS. Después de haber ido se ha enfadado mucho. Eso es lo que sucede cuando no se tiene esta importante virtud: la desconfianza. Escritor en pleno desarrollo, pero como inteligencia, como razón, un cero. Siempre lo he pensado. Dar la vida por la URSS, ¡qué bobada! De todas las suyas, esta es la que resulta más evidente.»

6-13 de septiembre de 1937. Brasillach había viajado a la Italia de Mussolini. Había visto la guerra civil en España. Finalmente le tocaba a Alemania. Redactor de *Je suis partout*, revista descaradamente favorable al «hitlerismo» (por entonces se usaba esta expresión), no podía sino ser un huésped simpático en el congreso de Núremberg. Partió con un pequeño grupo de amigos. Estaban llenos de curiosidad y fervor, empezaron a atravesar Alemania «cantando “La Madelon” bajo la mirada respetuosa de los bávaros». Era el principio de las «Cien horas de Hitler», como Brasillach tituló su crónica en caliente, publicada en la *Revue Universelle*.

Al principio, cautela y obviedad: «Ni Alemania ni el hitlerismo son sencillos.» Claro, es «un país extranjero», no es fácil olvidar que había sido el principal enemigo. Aparecen entonces esas pequeñas ciudades, esos pueblos que parecen puestos «en medio de los paisajes encantadores y verdes como si fueran juguetes y decoraciones». No hay carteles, a diferencia de en la Italia fascista. Solo una buena cantidad de banderas. Algunas, inmensas, cubren cinco pisos. «Es la vieja Alemania del Sacro Imperio Romano que se casa con el Tercer Reich.» La unión está preparada. Se espera participar en los «ritos sagrados de la nueva Alemania».

Todo está preparado para la fiesta. Son pocas las palabras que se oyen: invitaciones a volver al año siguiente y por momentos, en la entrada de ciertos pueblos o de ciertas pensiones, el anuncio: «Los judíos no

son *bienvenidos* aquí.» Un rasgo, comenta Brasillach, de «prudente cortesía».

Llegados a Núremberg, el grupo visita la gran exposición antimarxista. Francia comparece por medio de Rousseau, inspirador de la Revolución. Acompañado de Voltaire y Napoleón, de quienes «se exponen frases antisemitas en gran tipografía». Más divertida, en Erlangen, la muestra antimasónica, en una galería transformada en museo didáctico. Visita guiada. Pero el grupo está impaciente. Quiere entrar en el «recinto mágico» en el que tendrá lugar «la ceremonia hitleriana». Por fin se vislumbra el estadio del Zeppelinfeld, «de esa arquitectura casi micénica tan apreciada por el Tercer Reich». Cien mil personas sentadas, «doscientos o trescientos mil en la arena». Los estandartes con la cruz gamada relucen al sol. Desfilan los batallones del trabajo, en fila de dieciocho, con la hoz a la espalda. «La misa del trabajo comienza.

»"¿Estáis listos para fecundar la tierra alemana?"

»"Estamos listos."

»Cantan, suenan los tambores, se evoca a los muertos.»

Brasillach se siente al fin cerca de lo que buscaba: «Cuando el estadio se vacía, lentamente, de sus oficiantes y de sus espectadores, empezamos a comprender qué es la nueva Alemania.»

Aún más claro se vuelve al día siguiente. Es de noche. «El estadio inmenso está iluminado apenas por unos faros que dejan entrever los batallones compactos e inmóviles de los SA vestidos de pardo.» En medio, un pasillo que va desde la entrada del estadio a la tribuna del Führer. Este llega a las ocho en punto. Estallan los aplausos, «los austriacos son los que más gritan». Innumerables luces se encienden de golpe, apuntan al cielo. «Son mil columnas azules que ahora lo rodean, como una jaula misteriosa.»

Después el silencio. Un solo foco sobre la «masa roja» de las banderas que se mueven hacia el palco como «un río de lava purpúrea». Veinte minutos de «un silencio sobrenatural y mineral». Brasillach, hombre de cine, anota: «No creo haber visto en mi vida un espectáculo más prodigioso.» Incluso DeMille podría descubrir cuál es en verdad «el espectáculo más grande del mundo».

Cena en la periferia de Núremberg, «en el campamento de las SS. Seremos recibidos por Himmler, jefe de las SS, señor de la Gestapo, y Goebbels en persona presidirá la cena». Se trata de un banquete oficial como tantos otros, con chucrut, salchichas bávaras, vino de Franconia. Al final se impone el recogimiento mientras se arría la bandera. Una trompeta toca «una melodía nostálgica, y lentamente la bandera roja con la cruz gamada desciende». Es el momento de los pensamientos graves, solemnes. Brasillach se pregunta si «los grandes sentimientos son ya incomprensibles para Francia». Piensa, con dolor, «en lo que la democracia ha hecho de Francia».

¿Y Hitler? Brasillach lo había escuchado ya antes, en 1933, en la radio y en el cine. Ahora da una impresión «más moderada. No gesticula, habla casi sin parar con las manos cruzadas». Brasillach y sus amigos son invitados por Von Ribbentrop a tomar el té; está previsto que asista Hitler. Por fin, comparece: «El uniforme habitual, sorprendente, la chaqueta amarillenta, los pantalones negros. El flequillo. Rostro cansado. Más triste de lo que pensaba. Solo de cerca se aprecia su sonrisa. Una sonrisa casi infantil, como suelen tenerla los caudillos. "Es tan amable", dicen de modo sorprendente sus colaboradores. Le presentan algunas personas, aprieta las manos con la mirada ausente, responde con pocas palabras. Nosotros permanecemos allí, estupefactos.» Hay algo más: sus ojos. «Son ojos de otro mundo, ojos extraños, de un azul profundo y negro donde apenas se distingue la pupila. ¿Cómo adivinar lo que piensa?» Acaso «un amor sin límites por la *Deustschland*, la tierra alemana, la real y la que todavía está por construirse». Una cosa es indudable: «Esos ojos son graves. Llenos de una angustia casi invencible, de un ansia inaudita […]. Sentimos con fuerza, físicamente, qué desafío terrible es guiar a una nación, guiar a Alemania hacia su destino abrasador.» Brasillach concluye: «Creo que no olvidaré nunca el color y la tristeza de los ojos de Hitler, que son sin duda su enigma.»

Pensándolo con calma, el momento más intenso había sido el de la consagración de las banderas: «Presentan al Führer la "bandera de la sangre", la que llevaban los manifestantes muertos durante el Putsch fracasado de 1923 […]. El canciller toma con una mano la bandera de la sangre y con la otra los nuevos estandartes que debía consagrar. Se diría que es atravesado por un fluido desconocido y que las bendiciones de los mártires se extienden ahora a los nuevos símbolos de la patria alemana. ¿Ceremonia puramente simbólica? No creo.» A Brasillach no le basta con el símbolo, hace falta además «una suerte de transfusión mística semejante a la del agua bendita del sacerdote, e incluso, digámoslo, a la de la Eucaristía. Quien no ve en la consagración de las banderas la analogía con la consagración del pan, una suerte de sacramento alemán, corre el serio riesgo de no entender nada del hitlerismo».

De hecho, no entendían nada -según deja entender Brasillach- aquellos que debatían acerca de si el hitlerismo era pagano o cristiano. Era lo uno y lo otro. En todo caso, volvía superfluos a ambos. ¿El sacrificio pagano? Era una tímida aproximación a lo que se proponía el canciller: «Lo sacrificaría todo, la felicidad humana, incluso la suya y la de su pueblo, si el misterioso deber al que obedece se lo impusiera.» No hay duda de que ese «misterioso deber» se lo impone continuamente. ¿El sacrificio cristiano? Se renueva en cada consagración de las banderas. Es decir, con bastante frecuencia. Con trazas de sangre verdadera. No es casualidad que Brasillach haya escrito «transfusión» y no «transustanciación». No se habla ya de un «memorial». No hacen falta los símbolos. No hay ya vino que se transforma en sangre. Hay sangre coagulada que ahora vuelve a fluir en la sangre de los vivos.

El propio Brasillach muestra cierto temor ante lo que está diciendo: «En este punto surge la inquietud.» Pero no pone ninguna objeción y parte de Núremberg con esta «impresión final […] bellos espectáculos, bella juventud, vida más fácil de lo que se dice; y, sobre todo, mitología sorprendente de una nueva religión». Ha terminado la viscosa, rancia política. Ahora se habla de *mitología* y de *religión*. Inventadas, fundadas y practicadas en el giro de cuatro años. Dispuestas a extenderse por todas partes, con efectos benéficos. Brasillach, que se había dado a conocer con un libro sobre Virgilio, que había rescatado a Nono y Licofrón de estantes poco frecuentados de la biblioteca de la École Normale, que había conversado con Valéry, con Giraudoux y con Thibaudet, que había suscitado la benevolencia de Colette y veneraba a Tintoretto y Carpaccio, que había hablado de Hollywood en una de las primeras historias del cine, volvió a París con estas firmes convicciones, después de sus «cien horas» en Núremberg cerca de Hitler.

1939. No todos estaban dispuestos a afrontar las 778 páginas del *Mein Kampf*, pero no fueron pocos los que se arrojaron sobre *Hitler m'a dit* de Hermann Rauschning, que apareció aquel año en París. Después de todo, no era el libro de un simple periodista, sino de alguien que había sido presidente del Senado en la ciudad libre de Gdansk en 1933-1934. No cabía duda de que había visto a Hitler de cerca.

Solo hacia el final del libro, Rauschning desvelaba la doctrina esotérica de Hitler: «Le revelaré un secreto. Fundo una Orden.» Algo parecido a la Orden de los Caballeros Teutónicos. Había habido ya una reunión secreta en la fortaleza de Marienburg. Hitler veía el futuro constelado de fortalezas del Orden: «En los Burg del Orden haremos que crezca una juventud frente a la cual temblará el mundo […]. La única ciencia que exigiré de estos jóvenes es el dominio de sí mismos. Aprenderán a dominar el miedo. Es el primer grado de mi Orden, el grado de la juventud heroica. De allí saldrá el segundo grado, el del hombre libre, el hombre que es medida y centro del mundo, el hombre creador, el Hombre-Dios. En los Burg del Orden, el Hombre-Dios, la figura espléndida del ser que solo acepta órdenes de sí mismo, será como una imagen del culto y preparará a la juventud para la etapa futura de la madurez viril.»

¿Y los judíos? Hitler apenas habló de ellos, porque también los judíos pertenecían a su «doctrina esotérica», que «lo obliga a profesar hacia el judío un odio metafísico». Rauschning quería saber más: «Le pregunté si había que deducir de sus palabras la idea de que la raza judía debía ser completamente exterminada.

»No, respondió Hitler, al contrario, si el judío no existiese habría que inventarlo. Es necesario tener un enemigo visible y no solo uno invisible.»

18 de abril de 1939. Mientras cava surcos en el jardín de Kirchhorst, Jünger advierte que la pala «corta en pedazos los gusanos, que se retuercen sobresaltados. En estas imágenes el dolor se toca brevemente como una punzada cauterizante. Se comprende que el gusano simboliza el dolor y que el hombre, cuando sufre sin remedio, puede ser comparado con el gusano. Además está la posición, a la altura del suelo, imagen de la bajeza, sin disponer de la rapidez de la serpiente, de su coraza ni de sus armas. Y esa piel desnuda, sin pelo ni protección, la ceguera y sobre todo ese retorcerse mediante el cual el cuerpo se vuelve espejo de la sensación.

»Cada vez que se ve retorcerse a un gusano, la repugnancia se mezcla con la piedad, como con el cerdo, al que es afín por la manera de sufrir. Supongo que ambos expían su existencia despreocupada: el gusano vive en la tierra grasa como en un País de Jauja y el cerdo se ha dejado degradar al rango de adiposo voraz, lo que presupone, si no una anuencia, sí al menos una predisposición. Por otra parte, hay animales a los que se ve sufrir con mucha nobleza.»

Los cerdos y los gusanos suscitan una ulterior meditación. ¿Qué tienen en común? ¿No habrá que observar, acaso, que «las atrocidades golpean fácilmente a ciertos tipos que tienen una relación particular con la sustancia bruta del dolor»? ¿De qué estará formada esta familia de seres, «misteriosa», no menos que la de los gusanos? Por ejemplo, de ciertas «mujeres que excitan abiertamente la voluptuosidad» o de ciertas personas que están «poseídas por la aspiración de una vida acomodada, opulenta». Son estos seres los que magnetizan las atrocidades: «Por ejemplo, se encuentran en gran peligro aquellos a quienes el pueblo llama sanguijuelas, y las mujeres ligeras atraen a los carniceros.» No se podía hablar más claro. «Cerdos» y «gusanos» eran por entonces (y desde mucho antes) epítetos aplicados a los judíos. Aunque también podían referirse a otros. ¿Y «sanguijuelas»? Era el término específico reservado a los judíos, dado que se consideraba que chupaban la sangre del pueblo. La guerra todavía no había empezado pero, en sus divagaciones de jardinero naturalista, Jünger vislumbraba ya lo que iba a suceder. «El miedo desnudo atrae siempre lo tremendo.»

7 de junio de 1939. En la posdata de una carta a Margarete Steffin, Benjamin escribe: «PS: Karl Kraus ha muerto demasiado pronto. Escucha esto: la Sociedad Vienesa del Gas ha suspendido el servicio de gas a los judíos. El consumo de gas por parte de la población judía comportaba pérdidas a la Sociedad del Gas, porque, a pesar de ser los mayores consumidores, no pagaban la factura. Los judíos utilizaban el gas principalmente con el objeto de cometer suicidio.»

23 de agosto de 1939. Arthur Koestler lee en el *Éclaireur de Nice et du Sud-Est* el comunicado de la agencia Havas que da la noticia del pacto Hitler-Stalin, y empieza a darse golpes en las sienes. Daphne Hardy, que está

junto a él, le dice: «Me lo esperaba.» Tenía veintiún años, «había nacido el año del Tratado de Versalles y no podía entender por qué un hombre de treinta y cinco años debía agitarse de ese modo por la muerte de sus ilusiones, perteneciendo ella a una generación que no las tenía».

Vivían por entonces, felices, en lo que quedaba de la mansión de una amante anglófila del príncipe de Mónaco, en Roquebillière, «la Perla del Vesubio», en el interior de la Costa Azul. Koestler escribía *El cero y el infinito* y poco antes había puesto estas palabras en boca de su personaje Gletkin, inquisidor de la NKVD: «No nos hemos privado de traicionar a nuestros amigos ni de comprometernos con nuestros enemigos, con tal de salvar el Bastión. Este era el objetivo que la historia nos puso a nosotros, que representamos la primera revolución victoriosa.»

Koestler narró aquellos días en *Escoria de la tierra*, escrito entre enero y marzo de 1941, antes de que los alemanes atacaran Rusia. En ese momento, el pacto firmado por Mólotov y Von Ribbentrop se volvió un recuerdo siniestro. La Unión Soviética pudo parecer el último bastión. Koestler no quiso cambiar ni una palabra del resumen de sus reacciones ante la noticia del pacto y, al entregar el libro en agosto de 1941, añadió una frase iluminadora, que reverbera sobre todo lo que fue escrito acerca de aquellos años, *después* de aquellos años: «Contrabandear cosas que se supieron más tarde en la disposición mental de un periodo anterior es, para los escritores, una tentación frecuente a la que se debería oponer resistencia.»

Así había llegado, para él y para Daphne, la percepción del principio de la guerra. Se habían detenido en Le Lavandou, en el Restaurant des Pêcheurs, «uno de esos restaurantes encantadores que recuerdan a ciertos banquetes franceses como veteadas piedras miliares del pasado». En determinado momento «se acercó la camarera con el *entrecôte*, y mientras ponía los platos sobre la mesa dijo con voz átona: "Acaban de anunciar por la radio que esta mañana temprano los alemanes han abierto fuego sobre Polonia. El gobierno ha decidido la movilización general"». Más que las palabras, actuó, en ese momento, la imagen: «Además de nosotros, en el restaurante solo había un viejo matrimonio, en una mesa cercana. Ambos vestían de negro; la mujer, de ojos saltones y enrojecidos, hizo señas hacia nosotros con aires de oscura reprobación. Había comido y bebido enormemente sin perder su mirada oscura, era el tipo de mujer francesa que aun vestida de novia lleva ya escrita en la cara a la futura viuda. Siguió haciendo señas hacia nosotros en silencio, y me pareció que sus ojos expertos intentaban adivinar qué aspecto tendría G. [Daphne Hardy] con un velo negro. Se tenía la impresión de que una gran época estaba comenzando para ella en ese momento, una especie de veranillo de San Martín, nutrida por la negra linfa de la desesperación general.»

10 de junio de 1940. Giaime Pintor tiene veintiún años, traduce a Rilke y ha practicado el alemán incluso en las páginas del *Völkischer Beobachter*. Junto a dos amigos -Mischa Kamenetzky (más tarde Ugo Stille), que después de unos meses emigrará a Estados Unidos huyendo de la persecución racial; y Valentino Gerratana, futuro funcionario del Partido Comunista Italiano- se une «a la multitud que se dirigía hacia la plaza Venecia. Una concentración enorme ocupaba la plaza; nosotros estábamos aplastados contra una esquina en medio de ese curioso pueblo de Roma que discute y ríe hasta en las circunstancias más graves. Después de muchos clamores e invocaciones se abrieron los postigos y apareció Mussolini. No pude oír casi nada del discurso; estábamos en una posición sorda. "¿Qué ha dicho?", preguntaban los vecinos cuando un grito de entusiasmo interrumpía al *duce*. Después llegaron las palabras "embajadores de Francia e Inglaterra", "acuartelados"… y nosotros tres comprendimos que era la guerra. Hasta ese momento nadie estaba seguro. El discurso fue breve y después todo el pueblo bullicioso y feliz volvió por las calles y corrió al Quirinal a saludar al Rey. Nosotros seguíamos perplejos el movimiento de la multitud, mirando las caras excitadas de las mujeres y disfrutando del espléndido crepúsculo de junio».

Junio de 1940. Klaus Mann en Nueva York, horrorizado por las noticias: «Los nazis en París. Alemania exaltada, incluso la "otra" Alemania. Hitler se lanza a un baile de alegría.» Pocos días más tarde, el pensamiento más chocante: «Si Hitler debiera marchar sobre Londres como sobre París, sin que Estados Unidos mueva un dedo, ¿qué sería de la democracia americana? Si Estados Unidos tolerase la victoria del fascismo estaría él mismo preparado para el fascismo. ¡Tremendo pensamiento! En lugar de a un mariscal senil, el papel de Quisling le estaría reservado aquí a un buen aviador atlántico. Charles Lindberg en la Casa Blanca…» Pocos días después, aparece «una extraña nueva conocida: la joven Carson McCullers, autora de la novela *El corazón es un cazador solitario*. Acaba de volver del Sur. Curiosa mezcla de refinamiento y salvajismo, "blandura" e ingenuidad. Quizá muy dotada. El trabajo al que se dedica ahora trata de un negro y de un emigrante judío: dos parias. Podría salir algo interesante».

Otoño de 1940. Lisboa se ha convertido en «el cuello de botella de Europa». Por allí desfilan los parias. Es decir, prácticamente todos, «desde la A del austriaco monárquico a la Z del sionista judío. Todas las naciones, religiones, partidos europeos estaban representados en esa procesión, incluso los nazis disidentes de la facción de Strasser y los fascistas italianos caídos en desgracia». Koestler los observa. Es uno de ellos, e incluso pertenece a varias de aquellas categorías. Como extrema escapatoria, se había enrolado en la Legión Extranjera bajo el nombre de Albert Dubert («Pensé que "Dubert" sonaba mucho más respetable: era el nombre del jefe de la policía de Limoges»).

Continuamente llegan noticias de arrestos, desapariciones, suicidios. Sobre todo, suicidios. Esto inquietaba a las autoridades francesas: «Una parte importante de los exiliados políticos alemanes estaban todavía en campos de internamiento, como Le Vernet, o encarcelados por segunda o tercera vez, a la espera de ser extraditados a Alemania en virtud del artículo 19 del tratado de armisticio. Dado que el número de suicidios crecía, las autoridades francesas habían tomado medidas excepcionales.» El motivo era que «la mercadería debía estar disponible para su entrega».

Las noticias de los suicidios, sin embargo, no paraban, y Koestler apunta: «Siguen los suicidios: Otto Pohl, veterano socialista, excónsul austriaco en Moscú, exdirector de la *Moskauer Rundschau*. Walter Benjamin, escritor y crítico, mi vecino en la rue Dombasle 10 de París, cuarto en nuestra partida de póquer del sábado y una de las personas más singulares e ingeniosas que haya conocido. La última vez que lo vi estaba en Marsella, junto a H., el día antes de mi partida, y me preguntó: "Si todo va mal, ¿tienes algo para tomar?" En aquellos días todos nosotros teníamos "algo" en el bolsillo, como conjurados en una novela de terror; solo que la realidad era aún más horrible. Yo no tenía nada y él compartió conmigo lo que tenía, sesenta y dos comprimidos de un sedante que había conseguido en Berlín la semana posterior al incendio del Reichstag. Era reticente a hacerlo, porque no sabía si los treinta y un comprimidos que le quedaban resultarían suficientes. Lo fueron. Una semana después de mi partida se dirigió hacia España atravesando los Pirineos. Tenía cincuenta y cinco años y estaba enfermo del corazón. En Portbou la Guardia Civil lo arrestó. Le dijeron que al día siguiente lo devolverían a Francia. Cuando fueron a buscarlo para subirlo al tren estaba muerto.»

1941. Simone Weil está impresionada por una compilación de escritos de Planck que acaba de salir. Ve en Planck, más que en Einstein, al autor de una «ruptura radical en el desarrollo de la ciencia». La idea de los cuantos es «extraordinaria y subversiva en sí misma», incluso cuando probablemente esté equivocada en algunas de sus aplicaciones. Se volverá el nuevo fundamento del mundo. Hay, además, un hecho singular: apenas se aleja del cuanto, Planck solo dice banalidades. Habla como un hombre honesto «en el significado común de la palabra», provisto de buen sentido, «lo que ya es mucho». Nada más. Entonces el mundo se sostendrá en una ciencia que no puede comprender, descubierta por un hombre que, fuera de la ciencia, no tiene nada significativo que decir. Sin embargo, «en nombre de la ciencia nosotros, hombres blancos […] recorremos como propietarios el globo terrestre, hollando, a cada paso, algún tesoro». La ciencia es para los occidentales como la Iglesia católica para Cortés y Pizarro, con la diferencia de que estos tenían aún alguna idea de lo que eran los sacramentos.

Dos años más tarde, en Londres, Simone Weil escribía el *Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*. Quería determinar algunos principios insoslayables. Se preguntaba sobre qué basarlos. La religión ya no servía, porque era una cosa «del domingo por la mañana». ¿La ciencia? Solo los no creyentes, los cuales sin embargo creen en la ciencia cada día, «tienen un sentimiento triunfante de unidad interior». Sentimiento, en todo caso, ilusorio. Su moral está «en contradicción con la ciencia no menos que la religión de los otros». La ciencia, de hecho, no es moral. Los cuantos no ofrecen reglas de comportamiento. Weil concluye: «Hitler lo ha visto con claridad. Por otra parte lo exhibe ante todo el mundo, allí donde la presencia de las SS se deja advertir, y también más allá. Hoy solo la adhesión sin reservas a un sistema totalitario pardo, rojo o de algún otro color, consigue dar, por así decir, una sólida ilusión de unidad interior. Por eso constituye una tentación tan fuerte para tantas almas perdidas.»

12 de enero de 1941. Aunque bastante menos experto que Jünger como jardinero, Gide también se demoraba en las imágenes hortícolas, sobre todo cuando se acercaba a las cuestiones más dolorosas. Tomaba impulso desde lejos, hablando de sí mismo: «En los tiempos en que te ocupabas de la jardinería, ¿no habías entendido quizá que el único modo de preservar, proteger, salvaguardar lo que es exquisito y mejor era suprimir aquello que no es tan bueno? Sabes bien que esto no puede suceder sin dar la impresión de crueldad, y que esa crueldad es prudencia.» ¿De qué hablaba Gide? Ciertamente no de sí mismo, ser urbano mucho más que rural. Estaba hablando de Hitler, de «aquel que quiere ser el gran jardinero de Europa». Acaso nadie, hasta entonces, se había atrevido a definirlo de ese modo. En París se encuentra siempre algo más sutil y refinado que en cualquier otra parte.

Pero Gide era también el hombre de la duda y de la continua autorrevisión. ¿Cómo definir entonces la misión de ese nuevo jardinero europeo? «Ese trabajo no es tanto sobrehumano cuanto deshumano.» Hay que preguntarse si «lo que su fuerza destruye no tiene mayor valor, infinitamente, que esa misma fuerza y lo que cree ofrecernos». El golpe asestado es duro y repentino, y requiere una pausa. Enseguida, sin embargo, retoma el aliento: «Tu sueño es grande, Hitler; pero el precio a pagar para que se realice es demasiado alto.» Es una muestra de intimidad, bastante mayor de la que se manifestó entre Goethe y Napoleón. A la que sigue la desconsolada conclusión, a propósito de ese sueño: «Si fallase (porque es demasiado sobrehumano para ser llevado a cabo), ¿qué quedará sobre la tierra, a fin de cuentas, sino luto y devastación?»

Febrero-marzo de 1941. La princesa Marie -Missie para los amigos- Vassiltchikov (rusa blanca, veinticuatro años, hermosa) trabajaba como voluntaria en el Departamento de Información del Ministerio de Asuntos Exteriores en Berlín. «Aquí la atmósfera es mucho más afín», anotaba, pensando en su empleo anterior, en el

Servicio Radiofónico, que dependía de Goebbels. Las oficinas estaban «perfectamente dotadas de cocinas, baños, etc.». Un privilegio, en tiempos de guerra. Además, Missie hablaba casi siempre en inglés con su jefe de despacho, Adam von Trott zu Solz, y con los otros funcionarios. Uno de ellos, «un hombre muy amable y respetado por todos», fue sustituido por un «joven y agresivo SS comandante de brigada de nombre Stahlecker, que se paseaba con sus botas haciendo restallar una fusta, con un perro pastor alemán a su lado. Todos están preocupados por este cambio». Evitan a Stahlecker todo lo posible. «Hay algo siniestro en él.»

Stahlecker iba a quedarse en el ministerio por poco tiempo. En junio fue nombrado jefe del Einsatzgruppe A, grupo móvil de intervención en los países bálticos y en Bielorrusia. En un informe a Berlín del invierno de 1941, Stahlecker escribe que el Einsatzgruppe A había matado ya a 249.420 judíos.

Junio de 1941. Peter Viereck tenía veinticuatro años y se había graduado en Harvard con todos los honores. Su mayor preocupación era su padre, Georg Sylvester Viereck, autor de varios libros, entre ellos una novela de vampiros y otro de divulgación sobre un tratamiento hormonal para rejuvenecer. Había sido además el primer periodista estadounidense en entrevistar a Hitler, en 1923. Lo había considerado un hombre «reflexivo, de vastas lecturas». En los últimos tiempos, George Sylvester Viereck era llamado George Swastika Viereck porque se había convertido en un propagandista del nazismo (aunque purgado del antisemitismo). Finalmente, el FBI lo arrestó por conspiración.

El joven Viereck miraba a su alrededor y comprobaba que, en Estados Unidos, se sabía poco de Hitler, y se entendía menos aún. Muchos pensaban que Hitler había inventado sus ideas, o bien que sus ideas no importaban demasiado. Viereck se empleó entonces en la escritura de *Metapolitics*, que apareció poco antes de Pearl Harbor. Con impulso y vigor intentó la reconstrucción del itinerario *De los románticos a Hitler* (era el subtítulo), mostrando que ciertas ideas de Hitler habían sido ya muy *populares* en la Alemania del siglo XIX, en la baja, en la media y en la alta cultura.

Por esos mismos meses Brecht estaba escribiendo *Arturo Ui*, donde Hitler es presentado como un gángster que quiere dominar el mercado de la coliflor. El joven Viereck no podía saberlo, pero en la introducción a *Metapolitics* replicaba impecablemente a Brecht y a los muchos que lo seguirían: «La pregunta usual es si los hombres en el poder, Hitler en particular, son tan sinceros como la masa que los sostiene. ¿O solo son cínicos gángsters que se ríen de sus propias ideas insustanciales? Es una pregunta demasiado torpe, demasiado carente de finura psicológica como para que sea posible responderla de modo positivo o negativo. El verdadero problema no está en esta alternativa (*si-o*). *Si* y *o* concuerdan; esta combinación es un absurdo lógico, pero un hecho psicológico. En otras palabras, la mayor parte de los fraudes que tienen éxito son sinceros; la mayor parte de los demagogos están honestamente embriagados de sus propias apelaciones deshonestas y cínicas.»

18 de junio de 1941. Malaparte está en el Mar Negro, «en el umbral de la URSS». Al otro lado del puente sobre el Brateş «surge el rústico arco triunfal soviético, coronado por el trofeo ritual de la hoz y el martillo». ¿Y más allá? «Una multitud de griegos, armenios, gitanos, turcos y judíos bulle en un nimbo del polvo amarillo, en un clamor de voces roncas, gritos, risa, chillidos, cantos de gramófono, en ese olor a orina de caballo y aceite de rosas que es el olor de Levante, el olor del Mar Negro.

»Sobre las aceras de todas las calles se abren centenares y centenares de cafés, perfumerías, barberías, negocios de quincallería, vitrinas de *croitori*, pastelerías, consultorios de dentistas. Los barberos griegos de enormes cejas negras, de rostros oliváceos cortados a través por enormes bigotes negros, brillantes de gomina, los *coafor* para mujeres, de tupida cabellera de brea rizada con hierro caliente, compuestas en arquitecturas barrocas, los pasteleros turcos de cuyas manos chorrea miel y manteca, cuyos brazos están untados hasta el codo de almendras trituradas y de polvo de pistacho, los perfumeros, los zapateros, los fotógrafos, los sastres, los tabaqueros, los dentistas, te saludan con voces cantantes, con gestos solemnes, con inclinaciones profundas. Todos te invitan a entrar, a sentarte, a probar el peine, la navaja, el vestido, los zapatos, el sombrero, el cinturón, los anteojos, la dentadura postiza, a perfumarte, a rizarte, a depilarte, a teñirte, y mientras tanto el café turco espuma en las pequeñas cafeteras de bronce reluciente, y los vendedores de diarios anuncian los títulos del *Actiunea* o recitan en voz alta los últimos comunicados sobre la *“situatia pe fronturile de lupta”*, e interminables cortejos de mujeres melenudas, maquilladas, rizadas, pasan y vuelven a pasar por la acera, frente a las mesas de los cafés poblados de gruesos levantinos sentados con las piernas extendidas como en los dibujos de Pascin, que era de Brăila.»

28 de junio-6 de julio de 1941. Por aquellos días en Iaşi, en Moldavia, fueron asesinados unos 13.000 judíos. El 22 de junio Hitler había puesto en marcha la operación Barbarroja, invadiendo Rusia con sus tropas. El 27 de junio el mariscal Antonescu había ordenado al coronel Constantin Lupu, comandante de la guarnición de Iaşi, la eliminación de toda presencia judía en la zona. Todo judío debía ser considerado un criptosoviético, un enemigo. En la operación ordenada por Antonescu la población de Iaşi participó de modo colectivo, junto a las tropas alemanas y rumanas. Ninguna categoría social dejó de contribuir en las matanzas y las razias. Trabajaron unidos, más allá de la clase y del censo.

Malaparte era «el único oficial italiano en toda Moldavia». Los soviéticos ya habían empezado a

bombardear. Era necesario encontrar un refugio seguro. Malaparte empujó una puerta y entró en una habitación que parecía haber sido abandonada precipitadamente. «Las cortinas de las ventanas habían sido arrancadas y arrojadas en jirones aquí y allá por las habitaciones.» Las plumas de oca de un colchón reventado flotaban en el dormitorio. Era una «casita en el fondo de gran huerto abandonado, justo delante del nacimiento de la calle Lăpuşneanu, junto al Jockey Club y al Café Restaurante Corso», el más elegante de la ciudad. El huerto abandonado, como Malaparte supo más tarde, era el antiguo cementerio ortodoxo de Iaşi.

«Una extraña angustia pesaba sobre la ciudad. Una enorme, maciza, monstruosa desgracia, aceitada, afinada como una máquina de acero, estaba a punto de triturar en sus engranajes las casas, los árboles, las calles y a los habitantes de Jasy.» Malaparte había acompañado a casa, después del toque de queda, a Marioara, camarera adolescente del Café Corso. En el momento de despedirse «subía de los barrios de Nicolina, Socola y Pacurari un clamor confuso, una crepitación de ráfagas de metralleta, el ruido sordo de las granadas.

»"Ohi, ohi, ohi, están matando a los judíos", dijo Marioara conteniendo la respiración».

Después Malaparte hizo entrar a Marioara en su casa e intentó encontrar el camino hacia el cementerio ortodoxo. «En la plaza Unirii un grupo de SS, arrodillados frente al monumento de príncipe Cuza Voda, disparaban con los fusiles ametralladoras hacia la plazoleta, donde se alza la estatua del príncipe Ghiha vestido a la moldava, con el gran abrigo embutido, la frente cubierta por el gorro alto de piel. En la claridad de los incendios se veía una multitud negra y gesticulante, en gran parte constituida por mujeres, reunida a los pies del monumento, alguno cada tanto se separaba del montón y corría aquí y allá por la plaza, y caía bajo el plomo de las SS. Montones de judíos huían por las calles, seguidos por soldados y por civiles enfervorizados, armados con cuchillos y barras de hierro. Grupos de gendarmes forzaban con la culata del fusil las puertas de las casas, las ventanas se abrían de golpe, mujeres en camisón, con el pelo revuelto, aparecían agitando los brazos y gritando, algunas se arrojaban desde las ventanas, cayendo de cabeza con un ruido blando sobre el asfalto de las calles. Escuadras de soldados, a través de las pequeñas ventanas abiertas al nivel de la calle, arrojaban bombas de mano dentro de las cantinas, donde mucha gente había buscado inútil refugio, y algunos se metían a gatas para espiar en el interior de las cantinas el efecto de las explosiones y se volvían para reír con sus compañeros.» Era solo el principio.

20 de julio de 1941. Goebbels se cuidaba mucho de diferenciar sus discursos como ministro de sus artículos como periodista. Eran dos estilos distintos. Para los discursos, bastaba dictar al estenógrafo durante un cuarto de hora. En ciertos días de gran tensión, quien estaba en la sala de espera podía ver al estenógrafo salir incluso después de doce minutos, según testimonia Hans Schwarz van Berk. Distinto era el procedimiento para los artículos. Preparación escrupulosa: se controlaban las fuentes y las citas. A veces el artículo permanecía en suspenso durante una semana y «cada palabra es pesada como en una báscula de farmacéutico», asegura el mismo Schwarz van Berk. En esos artículos, Goebbels quería competir con los grandes folletinistas de los periódicos más aborrecidos por el régimen, como el *Frankfurter Zeitung*. Del mismo modo que quería que la UFA le ganara a Hollywood.

En el transcurso de la guerra, Goebbels publicó una compilación de sus artículos con un título apropiado: *Die Zeit ohne Beispiel (La época sin precedentes)*. Los nombres de Mr. Churchill, Lord Halifax, Mr. Roosevelt, Monsieur Daladier, Mr. Chamberlain, salpicaban las páginas, como si la guerra fuera un asunto que debía despacharse con ellos. Finalmente se llegaba a los judíos, a quienes se dedicaba un solo artículo de los ochenta y siete que formaban el libro. El título: «Mimikry». Así lo explicaba: «Los judíos son bien conocidos por el hecho de que saben adaptarse magistralmente al ambiente o a la situación del momento, sin perder por ello su esencia. Practican el mimetismo (*Mimikry).*» En pocas palabras se desvelaba cuál era el secreto de los judíos, que tantos habían intentado averiguar durante años: la habilidad para la imitación. Goebbels advertía que este no era un vicio venial: «Es un sistema de engaño público que, aplicado en su justa medida, produce la parálisis del espíritu y el alma de un pueblo entero, y a la larga ahoga toda defensa natural.» A continuación ofrecía un ejemplo: si no hubiera aparecido el nacionalsocialismo, «nuestro país habría estado preparado para el bolchevismo, la diabólica infección que el judaísmo puede provocar en un pueblo». Sin embargo, ¿no eran los judíos, ante todo, cómplices del capitalismo? «La más crasa plutocracia se sirve del socialismo para alcanzar la más crasa dictadura del dinero. Con la ayuda de la revolución mundial este experimento ya realizado en la Unión Soviética debía extenderse a los demás pueblos. El resultado habría sido el dominio mundial del judaísmo.» ¿Qué consecuencia se espera para los judíos? «El castigo que entonces caerá sobre ellos será tremendo. No podemos hacer nada, sucede por sí solo porque debe suceder.»

No sabemos si estas palabras fueron pesadas en la báscula de farmacéutico. Sin duda Goebbels quiso tocar con ellas el punto crucial: el odio a los judíos no dependía de cuestiones históricas o doctrinales, sino que se remontaba mucho más atrás, al momento en que Homo había desarrollado su capacidad de imitación hasta el punto de parecerse a sus primeros enemigos: los depredadores. Mientras que ahora -daba a entender Goebbels- los judíos tendrían que medirse con otros hombres, que no se vieron obligados a parecerse a sus depredadores porque se arrogaban ellos mismos el título de depredadores primordiales. A diferencia de los judíos, los nacionalsocialistas no habían tenido que imitar a nadie. Eran siempre iguales a sí mismos. Una identidad rocosa, refractaria, impenetrable. Por eso les tocaba a ellos ejecutar el «castigo tremendo» de los judíos. Los

nazis eran la tardía represalia del mundo animal hacia la especie que había violado su orden; los judíos eran los representantes elegidos de esa especie.

A lo largo de los siglos, las acusaciones más graves e infamantes se acumularon sobre los judíos: la condena de Jesús, las costumbres ignominiosas, los asesinatos rituales, la usura. Todo esto desaparecía y ahora quedaba un solo cargo, intacto y suficiente, una culpa que podía ser tomada por una forma de talento: *el judío sabe imitar*. El veneno se escondía en la conclusión: el judío imita tan bien que hace del imitado un semejante de sí, logrando de esa manera, al final, dominarlo. No hacía falta nada más para fundamentar el sempiterno complot judío. Goebbels, que era un hombre con sentido del espectáculo, lo había comprendido bien: cuanto más inminente era el «castigo tremendo» de los judíos, tanto más la acusación hacia ellos debía reducirse a lo irrenunciable. ¿Qué podía ser más grave que remontarse a ese acontecimiento, perdido en la niebla de la prehistoria? Casi todo lo demás era una consecuencia de aquello.

31 de julio de 1941. El celo de ciertas poblaciones locales en la matanza de los judíos perturbaba no poco el sentido del orden de algunas reparticiones del Servicio de Seguridad alemán (SD), que tomaba nota de los hechos en sus informes: «Los rumanos proceden de manera extremadamente caótica en cuanto a los judíos. Contra los numerosos fusilamientos de judíos no habría nada que objetar si la preparación técnica y la ejecución no fueran del todo inadecuadas. Los rumanos dejan a los ajusticiados en el mismo sitio de las ejecuciones, sin sepultarlos. El comando operativo ha solicitado a la policía rumana que proceda de manera más sistemática en este sentido.»

Verano de 1941. Región de París. Felix Hartlaub observa: «*Il fait lourd*. Parece que las paredes suden un gas gris y pesado. Como alguien que debería aspirar aire y en cambio sigue expulsándolo, entre los dientes, con las sienes que le laten. Como si algo hubiese caído de pronto en la estructura de las piedras, como si los poros se hubieran dilatado […]. La Place Vendôme está envuelta en una verdadera niebla azul…

»Actividades culturales: la Ópera del Estado de Berlín en París. Una primadonna levanta de golpe el rostro de un blanco cadavérico y muestra apenas una pequeña parte de él, entre la peluca y un ramo de flores.»

Verano de 1941. Hans Carossa: «A partir del verano de 1941 circularon de boca en boca extrañas voces, a las que al principio nadie daba crédito pero poco a poco se vieron confirmadas: el gran poseído había decidido matar a los pobres pequeños locos. Esta vez no dudé de la exactitud de lo que oía decir: ciertos problemas de aritmética que estaban en el nuevo libro de nuestra hija pequeña me habían puesto en disposición. “Un enfermo mental”, decía, “le cuesta al Estado cada año una suma tal: ¿cuánto cuestan tres enfermos mentales? ¿Cuánto cuestan treinta? Etc.»

7-11 de octubre de 1941. Tenía sesenta y tres años. Era médico y *Dichter*, esa palabra que solo los alemanes poseen y que dignifica poeta, prosista, autor: aquel que da forma a las palabras. Era demasiado conocido como escritor como para que la asociación de los escritores del Tercer Reich no se acordase de él, no tomaran su nombre como prenda. Todo lo que Hans Carossa había escrito, todo lo que todavía iba a escribir años más tarde respondía a una característica suya: era un hombre tranquilo. La andadura de la frase no soportaba ninguna brusquedad. El lector seguía, sorprendido, ese lento e impertérrito crecimiento de palabras. Nada como un escritor tranquilo podía atraer a las autoridades políticas y literarias del momento. Sobre todo, un escritor que indudablemente tenía raíces y ramas en la selva de Bohemia, parte de esa Gran Alemania que debía dibujarse sobre el mundo en el extremo norte de los Dardanelos.

Hans Carossa llegó a Weimar con la sensación de que un lazo se iba apretando en torno a su cuello. Había visto por la calle muchos otros *Dichter*. Por un instante pensó, con un reflejo de astucia campesina, que eso era bueno. Sería más fácil mimetizarse. Comprendió enseguida que también la astucia puede ser pueril. A las siete de la mañana había llegado a Weimar, a mediodía ya había sido nombrado presidente de la Asociación Europea de Escritores, de la que nada sabía y presagiaba lo peor. Solo una cosa estaba clara: que los pocos escritores de lengua francesa que él admiraba en su inmensa distancia -André Gide, Paul Claudel, Paul Valéry, nombres de sonido encantador- habrían visto en esa asociación algo con lo que debían evitar el contacto, incluso ocasional. Se quedaría a solas con los *Dichter* desperdigados por las calles de Weimar. Llegó el momento de los discursos, los agradecimientos. Le dijeron que todos esperaban alguna palabra suya. Hans Carossa dijo: «Todos ustedes, queridos señores, tendrán igual que yo la firme convicción de que una renovación de Occidente solo podrá surgir del espíritu y del alma. Desde esta convicción acojo con gratitud la expresión de vuestra fe.»

10 de octubre de 1941. El mariscal de campo Walter von Reichenau, comandante de la sexta armada alemana, quiso precisar con una orden el modo en que las tropas debían comportarse en su avance hacia el este. Dos semanas antes habían asesinado a 33.771 judíos con armas de fuego disparadas por SS o por miembros de los grupos de intervención, y los habían abandonado luego en la fosa de Babi Yar. Inmediatamente después una unidad de ingenieros había cubierto la fosa. Con la misma secuencia -

agrupamiento de los judíos para un traslado ficticio y su ejecución apenas estuvieran fuera de los centros habitadospocos días después de la ordenanza del mariscal de campo serían asesinados 1.865 judíos en Lubny, en las cercanías de Kiev. Siempre se encargaba la Wehrmacht, coordinada con las SS y el SD-Einsatzkommando (Grupo de intervención especial) que estuviera operativo en el lugar.

Von Reichenau quiso dar una justificación general a esas acciones, que iban más allá de las reglas militares. Así, su ordenanza se abría con una consideración ideológica: «En lo que respecta al comportamiento de las tropas hacia el sistema bolchevique, persisten todavía ideas por varios motivos no claros. El objetivo esencial de la campaña contra el sistema judío-bolchevique es la derrota total de los instrumentos de poder y el exterminio del influjo asiático en el ámbito de la cultura europea. Como consecuencia de ello surgen, para las tropas, tareas que van más allá del tradicional y unilateral comportamiento militar.

»El soldado en las regiones orientales no es solo un combatiente según las reglas del arte de la guerra, sino el portador de una inexorable idea nacional y popular, y el vengador de todas las bestialidades que se han cometido contra la población alemana y las que les son afines. Por eso el soldado alemán debe tener plena comprensión de la necesidad de un duro y justo castigo de la subhumanidad judía.»

El mariscal de campo Von Reichenau moriría por un ataque de apoplejía en enero de 1942, durante un vuelo desde Poltava hacia Alemania. Goebbels asistió a sus exequias, con las que sin embargo quedó disconforme, tal como apuntó en su diario: «A mediodía tuvo lugar el funeral de Estado por el mariscal de campo Von Reichenau. Preparado por el Comando Superior, fue como mínimo decadente, psicológicamente torpe, con una música absolutamente inadecuada. Después de los himnos nacionales fue ejecutado el primer movimiento de la Quinta Sinfonía por alumnos de la escuela de música del ejército, con todas sus limitaciones. Me puse de acuerdo con el general Schmundt para que en el futuro también los funerales de Estado de la Wehrmacht sean confiados a nuestro ministerio, porque solo nosotros ofrecemos la garantía de que puedan desarrollarse de una forma que sea digna del Estado.»

1942, París. Con amantes de uniforme alemán, fijos o múltiples: Arletty, Martine Carol, Coco Chanel, Corinne Luchaire, Mireille Balin, Florence Gould, Marie-Laure de Noailles, Michèle Alfa, Madeleine de Mumm, entre las damas célebres de la ciudad.

Arletty, maestra de la ocurrencia desvergonzada, les dice a Mireille Balin y a Michèle Alfa: «Deberíamos fundar un sindicato.» Estaban filmando *La femme que j'ai le plus aimée*.

Verano de 1942: Felix Hartlaub se encargaba del servicio del Diario de Guerra, en el Cuartel General del Führer. Entonces se encontraba en Ucrania y *escribía mirando*, como haría en abril de 1945, cuando desapareció mientras intentaba alcanzar una unidad improvisada para la defensa de Berlín: «Grandes y blancas figuras femeninas descienden lentamente por el río junto al muelle redondeado de granito, se sujetan una a otra por los hombros, risa apagada, única sílaba sonora sobre el espejo de agua. Aún más blancos son los sostenes y las bragas que llevan. Algunas cabezas de nadadores a lo largo del río, se siente su respiración, sus cabellos negros, empapados, cubren sus caras anchas. El río tiene partes lisas como pulidas, en otras zonas está ensombrecido por las frondas y plantas acuáticas que suben ondeantes hasta casi la superficie. Hojas de nenúfares reflejan algo de luz lunar en los márgenes. De pie sobre el muelle algunos militares fuman, soldados de aviación en su cómodo uniforme de verano -camisas claras, gris azulado, con las mangas vueltas, pantalones cortos de tela azul oscuro-. La pelusa dorada alrededor de las rodillas y sobre los brazos bronceados reluce extrañamente. Mirando la luna, siguen con los ojos el humo de su cigarrillo, se contemplan las puntas de los zapatos oscilantes, desalientan cualquier intento de hablar. Al parecer han sido molestados mientras se estaba desarrollando una inocente trifulca y batalla acuática con las bañistas…

»Solo entonces se descubre en una depresión rocosa una masa oscura, grandes espaldas embutidas, gorro hinchado, una sutil pierna de muchacho que termina en un gran zapato informe pende más allá del borde del peñasco y se mueve acompasadamente: un grupo de chicos del pueblo, los hermanos menores de las bañistas y sus compañeros. Acercándose aún se siente la tensión implacable de sus miradas amenazadoras y al mismo tiempo invitadoras que se fijan sobre los soldados sin pestañar. Crean una zona difícil de atravesar entre los soldados y las muchachas y, al mismo tiempo, establecen una relación.»

30 de agosto de 1942. Cuando llega a Sigmaringen para la boda de Konstantin de Baviera, Missie Vassiltchikov es de inmediato conducida al castillo, «posado encima de una roca en medio de la pequeña ciudad, lleno de techos, desvanes y torres, como uno de esos castillos de mazapán de las fábulas alemanas. Entramos en un ascensor en la base de la roca y subimos por lo menos diez pisos». Una vez en su habitación, Missie quiso darse un baño y dormir un poco, mientras los huéspedes asistían a la misa en la capilla familiar. Le ofrecieron un huevo escalfado y un melocotón. Era difícil dormir porque el órgano tocaba fuerte. En la cama, Missie recorre la lista de los invitados, «que parece incluir a millones de Hohenzollern y Wittelsbach, por lo general de avanzada edad». Más tarde, Konstantin lleva a Missie a través de «interminables pasillos, escaleras que suben, de nuevo escaleras que suben» para ir a conocer a su novia. Desde las ventanas del pasillo se entreveían jóvenes archiduques, «ligeros y formales», como en un musical.

31 de agosto de 1942. Es el día del matrimonio de S.A.R. la princesa Maria-Adelgunde von Hohenzollern y S.A.R. el príncipe Konstantin de Baviera, en el castillo de Sigmaringen. Este era el programa:

8.15 Santa Comunión en la capilla del castillo.
8.30 Desayuno en la Sala de los Antepasados y en la Estancia del Rey.
10.00 Los huéspedes se reúnen en los Salones Verde y Negro.
10.15 Procesión hacia la iglesia de la ciudad.
10.30 Ceremonia nupcial y misa cantada en la iglesia de la ciudad.
Después de la ceremonia: salutaciones:
1. Personal - Estancia del Rey
2. Funcionarios - Sala de los Antepasados
3. Invitados del exterior - Salón Francés
4. Parientes y huéspedes - Salones Verde y Negro
13.30 Banquete de bodas en la Galería Portuguesa. Los invitados se reúnen en los Salones Verde y Negro. Hombres: frac o uniforme de gala con medallas y cintas; señoras: vestido corto con sombrero y decoraciones, sin cintas.
16.30 Té en la Vieja Sala Alemana.
17.30 Los novios parten en automóvil.

El día anterior se preveía un programa menos denso y detallado. Al final del banquete de bodas circulan los menús con las firmas de los presentes. El de Missie Vassiltchikov vuelve a sus manos sin haber hecho el giro completo, «emborronado completamente con los nombres de Bobby, Fritzi Sasha, Willy, Tío Albert. Después, en una caligrafía más bien infantil, había un enorme, solitario Hohenzollern». Era el hermano más pequeño de la novia, de nueve años.

1 de septiembre de 1942. De nuevo en Berlín, Missie Vassiltchikov evoca la boda de Konstantin de Baviera: «He guardado el programa porque podría ser el último acontecimiento de este tipo hasta el final de la guerra (¡y Dios sabe qué será de Europa después!).»

4 de marzo de 1943. Al mismo tiempo que la batalla de Stalingrado se terminó la larga elaboración del *Münchhausen* de Josef von Báky. Con esa película, Goebbels había querido celebrar el vigésimo quinto aniversario de la UFA. Para rodar las escenas en la corte de Catalina II se habían requisado prácticamente todas las velas disponibles en Berlín. Porcelanas de Meissen, cubertería de oro y muebles escogidos de los museos habían sido reunidos en el teatro usado como estudio. Al fondo de la larga mesa de los invitados de la zarina hacía su aparición una inmensa tarta. Cuando se cortó el primer trozo, alto como un capitán de guardia, se vio que la tarta era hueca y en su interior un enano tocaba el clavicémbalo. Los criados detrás de los invitados eran SS: se pensó que serían más discretos en la divulgación de lo que estaba sucediendo. No hay, sin embargo, trazas del Reich en los fotogramas: la película es un barco extravagante de la vieja Europa, la historia de un hombre que quiere vivir solamente, que no quiere el poder porque lo distraería y llega a la luna como Judy Garland en *El mago de Oz*. Al principio, damas y caballeros bailan un minueto. Durante algunos instantes la película se presenta como un esmerado y algo aburrido film histórico. Después los músicos, sin interrupción, pasan con delicadeza a tocar un tango. Las parejas se abrazan, las pelucas se tocan. Cuando se vuelve a las aventuras dieciochescas de Münchhausen los fotogramas contienen ya en sí una huella exaltada: la irrealidad. Cagliostro, Casanova, Blanchard salen al encuentro del espectador a la manera de Münchhausen sobre la bala de cañón: ya no pisan sobre el suelo y tienen un frágil esmalte de calcomanía. Las imágenes nos cautivan como Isabel de Este entre los brazos del invisible barón, que atraviesa al vuelo la sala del harén desconcertado.

Para la presentación de *Münchhausen* en el UFA Palast de Berlín, en velada de gala, Goebbels distribuyó personalmente los puestos: el director, Veit Harlan, se encontró sentado en la primera fila de la platea, mientras que su esposa, Kristina Söderbaum, estaba en la primera fila del anfiteatro. Goebbels dio un discurso sobre la historia y los éxitos de la UFA, así como dos semanas antes había hablado en el Sportpalast para anunciar la «guerra total». «Más tarde nos encontramos en la residencia del profesor Carl Froelich. Estaban Hans Albers, el realizador Von Báky, Wolfgang Liebeneiner, y al final llegó también Goebbels. Se habló largamente de Erich Kästner [que había firmado la escenografía de *Münchhausen* con nombre falso, porque había sido proscrito por el régimen]. Goebbels estaba fascinado con él. Si no me equivoco, Goebbels, al principio, había tenido dificultades diversas con la Cancillería del Reich para hacer que se lo aceptara como escenógrafo. Por otra parte, Kästner había escrito un poema sobre la Primera Guerra Mundial que decía: “Si hubiéramos ganado la guerra… Pero por fortuna no la ganamos.” Goebbels había leído bastantes escritos de Kästner y nos explicó: “Sería una gran tontería dejar fuera a un personaje como Kästner. El arte alemán tiene gran necesidad de una inteligencia como la suya, y lo que con frecuencia les falta a los alemanes es precisamente la inteligencia. Tuve dificultades por Kästner, pero por suerte he conseguido superarlas.”»

9 de marzo de 1943. Tunes es azotada por los bombardeos. El resultado de la guerra aún es incierto. Gide insiste en ver a Hitler y a Stalin como los guías de dos países que «han hecho mucho por liberarse» de algo no demasiado claro, que es definido como «la era mitológica» (en otra parte habla de un «entumecimiento mitológico»). Obra beneficiosa que, sin embargo, puede parecer «inicua y cruel» a aquellos que «mañana se beneficiarán de las inmensas ventajas» así obtenidas. Inútil imputar ciertos aspectos desagradables de lo que está sucediendo: son «heridas de un día, sobre las cuales la carne se cierra y la honestidad de mañana podrá restablecerse». Gide añade: «Esas son las cosas que tanto Stalin como Hitler podrían decir, y que tienen cierta razón en pensar.» No solo ellos. También Gide las piensa: «Son las mismas cosas que repito sin tregua, las cosas que la mente discute al corazón.»

Abril de 1943. Malaparte cubre, como corresponsal de guerra, el asedio de Leningrado. Desde la ribera del inmenso lago Ladoga, «la presencia de Leningrado, más que sentirse, se adivinaba […]. Es una presencia viva, sin embargo: una muda presencia al acecho detrás del alto y compacto muro del bosque». El bosque lo absorbe todo en sí, «domina, devora, aplasta todo, prepotente y salvaje: aquí el olor del hombre es derrotado por el olor fuerte, acre y dulce a la vez, descarnado y gélido, del follaje». Hasta que aparece también algo humano: «La primera imagen humana, que me vino al encuentro desde el fondo gélido y desnudo de ese paisaje esencial, ha sido una aparición extraordinaria. Casi dos demonios al acecho, casi dos "ángeles negros" precipitados fuera del antepecho azul de la ira divina, dos demonios miserables y piadosos. Los restos de dos paracaidistas soviéticos, que habían quedado enredados entre las ramas de un abeto, a poca distancia uno del otro. Una división de soldados finlandeses traía escaleras y herramientas para rescatar los cuerpos y sepultarlos […] parecía una de esas escenas que pintaban nuestros primitivos, donde el sentido del horror sagrado acompaña las figuraciones de "ángeles negros", de demonios. Era realmente un horror sagrado lo que experimentaba: como si se me apareciera ante los ojos el testimonio de la cólera de Dios, el último acto de una tragedia que se desarrollaba en un reino sobrehumano, excelso, el epílogo de un pecado de orgullo, de una traición, de una revuelta de "ángeles negros"».

9 de abril de 1943. Goebbels anota en su diario: «Cerca de Smolensk se han encontrado fosas comunes de polacos. Los bolcheviques, allí, han sencillamente matado y sepultado a unos 10.000 prisioneros polacos, entre los que había civiles, obispos, intelectuales, artistas, etc. Sobre estas fosas comunes dispusieron parterres, para ocultar toda huella de su depravada actuación. Gracias a indicaciones de los habitantes de la zona se ha podido descubrir el secreto de estas ejecuciones, y ahora se rebela una espantosa devastación del alma humana.» Se trataba de Katyn. La cifra indicada por Goebbels era solo una primera estimación, aproximada por defecto. Según las directrices del memorándum de Beria de marzo de 1940, el Ejército Rojo había matado a 21.857 prisioneros polacos. Ocho mil de ellos eran oficiales del ejército. Dado que en Polonia cualquier graduado se convertía automáticamente en oficial, matarlos significaba eliminar una buena parte de la clase dirigente, presente y futura, del país.

En el diario de Goebbels el nombre de Katyn aparece el 28 de abril. Se convirtió en «el caso Katyn», argumento para poner de manifiesto, «con astucia y habilidad», las grietas entre los Aliados. Precisamente a raíz de este acontecimiento se rompieron las relaciones entre el gobierno polaco en el exilio en Londres y la Unión Soviética. Stalin se declara indignado por la calumniosa reconstrucción de los hechos de Katyn. La masacre tenía que haber sido obra de los alemanes. Pero el efecto perturbador de la ruptura, que era en verdad lo que le importaba a Goebbels, fue escaso. Entre la Unión Soviética y el gobierno polaco en el exilio, los Aliados no dudaron ni un segundo: siguieron a Stalin.

Mientras tanto, los militares alemanes consiguen evitar que las imágenes de Katyn aparezcan en los noticieros de los cines. Demasiado parecidas a las nuestras, es el pensamiento sobrentendido. Cuando Goebbels las tuvo en sus manos las encontró «tan horripilantes que solo en parte son aptas para su publicación». Sin embargo, Goebbels quería que fueran vistas, y que las viese Hitler. Pero «por desgracia el Führer no tuvo tiempo de mirarlas personalmente y quiso que se difundieran eventualmente en el siguiente noticiario de los cines. Para entonces, empero, las imágenes habrán envejecido tanto que carecerán de toda actualidad». Goebbels lo lamenta. Los militares, por su parte, insisten en que las imágenes no sean difundidas. Goebbels concluye: «Los militares, en lo que respecta a este asunto, se atienen sobre todo al estado de ánimo de los familiares de nuestros caídos. Debemos, por ello, elegir entre tener miramientos por estos compatriotas o por los intereses generales del pueblo alemán. Yo pongo estos últimos en un lugar más elevado y por eso soy favorable a mostrar el bolchevismo tal cual es.»

11 de abril de 1943. La agencia alemana Trans-Ocean da noticias del hallazgo de la fosa de Katyn con los cadáveres de cerca de 3.000 oficiales polacos ejecutados por el NKVD en marzo de 1940. Le sigue, dos días más tarde, un comunicado en la radio de Berlín, que añadía algunos detalles y fue difundido internacionalmente. Los soviéticos replicaron el 15 de abril con un comunicado de Sovinformburo que definía como «monstruosas» las afirmaciones de los «calumniadores de Goebbels» y acusaba a los alemanes de haber ejecutado ellos mismos la masacre del verano de 1941, tras la retirada de las tropas soviéticas del territorio de Smolensk. El mismo día, el general Sikorski, jefe del gobierno polaco en el exilio, pidió explicaciones a la

embajada soviética y solicitó a la Cruz Roja Internacional que abriera una investigación. Más tarde, junto con el ministro de Asuntos Exteriores, Edward Raczyński, se reunió para comer con Churchill en Downing Street. Churchill dijo que creía en la culpabilidad de los soviéticos, pero desaconsejó que se hiciera pública la cuestión. Sikorski respondió que no podría evitarlo.

El día 16 de abril, a las 9, el secretario de la Cruz Roja Polaca, Kazimierz Skarżyński, se encontró en Katyn: «En el claro entre las fosas yacían los cadáveres de nuestros oficiales que habían sido exhumados hasta ese momento y algunas grandes banderas de la Cruz Roja estaban extendidas sobre las fosas. No había ninguna duda de que se trataba de ejecuciones en masa llevadas a cabo por ejecutores expertos. Todos los cadáveres que vi tenían una herida de entrada de bala de revólver en la base del cráneo y una herida de salida en la frente o en la cara. El carácter uniforme de las heridas y la trayectoria de los disparos indican que fueron hechos con armas cortas y desde una mínima distancia de los oficiales, que estaban de pie. Algunos cadáveres tenían los brazos atados detrás de la espalda con una cuerda gruesa. Probablemente eran los hombres que trataron de defenderse. Los uniformes polacos, los distintivos, las condecoraciones, las insignias de los regimientos, los abrigos, los pantalones y las botas estaban bien conservados a pesar del contacto con la tierra y el proceso de descomposición. Más abajo, en el fondo de las fosas, había otros estratos de cadáveres y se podían ver cráneos, piernas, manos y hombros que asomaban de la tierra compacta.» La fecha de las matanzas podía deducirse de la altura de los jóvenes pinos que habían crecido sobre las fosas. Los soviéticos habían dejado encima de las víctimas documentos de identidad y diarios, que se detenían, todos, en los primeros días de abril de 1940.

24 de julio de 1943. Paolo Monelli era un hombre curioso, con su monóculo inquisitivo quería estar al tanto de todo lo que sucedía en el mismo momento en que sucedía. Por la tarde pasó por el despacho de Suster, director de la Agencia Stefani, para ver qué aire se respiraba. Suster estaba inquieto, no paraba de decir que Mussolini estaba «loco, loco de remate, ya no es capaz de pensar, es un indolente irresponsable». Después Monelli se fue a «echar un vistazo a la plaza Venecia. Estaba desierta, pocas personas se paraban, cautas, en las esquinas; unos cuantos civiles se reunían aquí y allá, y se comprendía enseguida quiénes eran, eran los mismos que cuando Mussolini asistía a las maniobras en los Apeninos se vestían de turistas, extraños turistas que salían en pleno mediodía y pasaban las horas a media altura de un monte fulminado por el sol; eran los mismos que en Stresa fingían ser pescadores; siempre vestidos del mismo modo, con ese uniforme internacional de todos los policías del mundo, como escribía mi amigo Xammar, enviado especial del *Ahora* de Madrid, boina, bastón, impermeable y manos sucias».

El día aún no había terminado. El día terminaba siempre en el café, el de los intelectuales: «En Aragno los parroquianos -periodistas, artistas y literatos- discuten vivamente; es curioso ver que muchos lucen todavía su visible insignia fascista en el ojal de la chaqueta blanca o gris. El poeta Cardarelli permanece apartado en un rincón, inmóvil, ajeno al tumulto, "solitario por encima de los hechos", diría de sí, como solo a Dios y a los poetas les está permitido. Un periodista le dirige la palabra: "¿Usted qué piensa?" Un señor de la milicia que está cerca, en uniforme, armado, se vuelve de pronto. "¡Ya no se habla de usted!", grita. "Hablo como me da la gana", responde el periodista, y el otro rebate: "¿Qué os pasa esta noche, que parecéis todos locos?" Dos o tres le muestran su apoyo, Mario Pannunzio le rompe una silla en la cabeza, la trifulca se extiende, vuelan bandejas, se vuelcan las mesas, se rompen las botellas, al oficial de la milicia ya no se lo ve, sepultado como está por una pirámide de taburetes; en ese momento entra jadeando el siciliano Corrado Sofia: "Han arrestado a Mussolini", grita, "han arrestado a Mussolini"; parece el fin de la *Cavalleria rusticana*. La escaramuza se convierte en una algarabía de festejos, de gritos, de abrazos, todos salen a la calle, corren a buscar los diarios con las noticias.»

9 de septiembre de 1943. Como oficial de la 312.ª Field Security Section, Norman Lewis desembarcó en Paestum a las siete de la tarde. «En el paisaje que tenemos delante reina una extraordinaria calma aparente», son las primeras palabras de Lewis en Italia. Mirando a su alrededor, «aquí y allá, inmóviles columnas de humo señalaban la presencia de la guerra, pero, en el conjunto, la impresión era la de una espléndida, tranquila tarde de finales del verano en una playa mítica de la Antigüedad». Había alguien a la espera: «Los cadáveres de los soldados muertos ese día estaban alineados en fila, espalda con espalda, con extrema precisión, como si debieran presentar armas a una inspección de la muerte.»

6 de octubre de 1943. El encuentro de los Gauleiter en Poznań es una manifestación solemne. Hablan los generales Milch por la Luftwaffe, el almirante Dönitz por la Marina, el ministro Speer por la Infantería. Por último habla Himmler, entre las 17 y las 18.30. Discurso pragmático, que se abre con problemas específicos y luego se amplía poco a poco, hasta la perspectiva de futuro. Al principio, cuestiones a tratar: la resistencia, los sabotajes, el general Vlásov, que se había pasado al bando alemán: «Después de tres días hemos dicho al general aproximadamente lo siguiente: Usted sabe bien que no puede volver atrás. Pero usted es un hombre importante y nosotros le garantizamos que, cuando la guerra haya terminado, tendrá la jubilación de un general ruso y de ahora en adelante podrá disponer de alcohol, cigarrillos y mujeres. Un hombre así se puede comprar con muy poco. Cuesta muy poco. Mirad, en estas cosas hay que hacer los cálculos con mucha

frialdad. Un hombre así cuesta 20.000 marcos al año. Si lo tenéis durante diez o quince años, suma unos 300.000 marcos. Pero hasta una batería que dispare como es debido costará eso.»

Otros problemas: los paracaidistas, los eslavos, los rusos, los campos de trabajo para prisioneros de guerra. Paso a paso, Himmler se acercaba a lo que definía como «el problema más grave de mi vida»: los judíos. Todos sabían, en su entorno, que, «llegados al cuarto y quizá al quinto o sexto año de la guerra», no habría soportado que todavía existiera «en el cuerpo de nuestro pueblo esa peste disgregadora». No bastaba con no ver ya judíos en el propio Gau, en el propio distrito. «Señores míos, la frase "Los judíos deben ser exterminados" es fácil de decir, en su brevedad. Pero para quien debe llevar a cabo lo que ella requiere es la frase más difícil y grave que existe.» A partir de este punto -con excepción de alguna palabra de sarcasmo sobre quienes venían a perorar en favor de algún judío *honesto* («el número [de estos famosos judíos honestos] parece aún mayor que el de todos los judíos»)-, el discurso de Himmler adquiere otro tono, el del secreto: «Les ruego que escuchen únicamente lo que digo en este círculo y que no hablen de esto nunca.» Inmediatamente después una pregunta: «¿Qué hacer con las mujeres y los niños?» La respuesta: «No me he sentido autorizado a exterminar -es decir, a matar o hacer matar- a los hombres y dejar crecer a los niños que se habrían vengado en nuestros hijos y nietos.» Así, una vez más, Himmler había escogido «una solución bien clara». Había peligro de que «nuestros hombres y nuestros dirigentes sufriesen un daño en espíritu y alma. Peligro muy cercano». Se debía evitar, al mismo tiempo, volverse «brutales, sin corazón», o «blandos» y expuestos a colapsos nerviosos. «El paso entre estas Escila y Caribdis es tremendamente estrecho.» De todos modos, quiso precisar, «en los países que hemos ocupado el problema judío será liquidado antes de finales de año. Permanecerán solo residuos de judíos particulares, que viven en la clandestinidad».

Eso no era todo. Himmler quería concluir con la cuestión judía, pero sabía que algo no podía ser dicho *aún*: «Ahora estáis al corriente, no lo difundáis. Quizá un día, no muy cercano, se podrá reflexionar acerca de la oportunidad de decir algo más al pueblo alemán. Lo mejor, creo, es que nosotros -no todos- hayamos soportado este peso por nuestro pueblo, que hayamos asumido sobre nosotros la responsabilidad (por una acción y no solo por una idea) y que después nos llevemos el secreto a la tumba.»

16 de octubre de 1943. Día denso para Ernst Jünger. Piensa en la máquina como en un «predador cuya naturaleza no ha sido inmediatamente percibida por el hombre». Piensa en la técnica como en una «construcción edificada sobre un terreno no suficientemente explorado». Hojea una crónica del siglo XVII sobre juicios célebres y se detiene en una frase a propósito de Brinvilliers, la inimitable envenenadora: «Los grandes crímenes, lejos de ser previsibles, no pueden siquiera ser imaginados.» Parece una divagación, y en verdad es un preludio.

Visita a Bogo, nombre detrás del cual Jünger esconde a Friedrich Hielscher, viejo compañero de complots. El seudónimo alude a la secta gnóstica de los Bogomilos. En efecto, Bogo, apunta Jünger, «ha fundado una iglesia», cuyo dogma está elaborando, dado que la liturgia ya está establecida. Comprende «un ciclo de fiestas, "El Año Pagano", que prevé un sistema de relaciones entre dioses, fiestas, colores, animales, alimentos, piedras y plantas». Es el sistema arcaico de las correspondencias que resurge por voluntad de un individuo, que decide cada detalle.

Bogo no confiaba en las conjuras de los militares contra Hitler. Pensaba que era él quien debía hacerse cargo, «como un Viejo de la Montaña, que manda en los palacios y sobre los jóvenes». Pero Bogo no se limitaba a eso. Mientras tanto, desembalaba una serie de pipas esculpidas, con aire «malicioso e inquisitivo». Jünger, que lo conocía muy bien, comprendía que en sus movimientos había algo escondido: «Tuve la impresión de que escogía las pipas en el mismo orden de la progresión del discurso.» De hecho, había una progresión, y se movía hacia su punto culminante. En el curso de sus viajes -Bogo seguía hablando- había pasado por Łódź. Ciento veinte mil judíos vivían en el gueto y fabricaban armas. Era la única manera de retrasar, un poco, su eliminación. «Para hacerlos desaparecer se construyeron hornos crematorios junto al gueto.»

Bogo prosiguió: «Parece que existe una segunda forma de exterminio, que consiste en esto: antes de quemarlos se hace subir a las víctimas, desnudas, a una gran plancha de hierro, por la que pasa una corriente eléctrica. Se ha llegado a este método porque se ha constatado que las SS encargadas de disparar el tiro en la nuca han sufrido problemas nerviosos y finalmente se han negado a continuar con ese trabajo. Estos hornos crematorios requieren un personal restringido; se dice que se encargan de ellos una suerte de diabólicos jefes y sus siervos. Ahí desaparecen las masas de judíos que son deportados de Europa para "instalarlos en otra parte".» Ese día, a través de Bogo, Jünger se enteró, según parece, de la existencia de los campos de exterminio.

24 de octubre de 1943. Nuevo encargo urgente para Missie Vassiltchkov en su oficina: «Traducir las leyendas de un gran número de fotos de los restos de aproximadamente 4.000 oficiales polacos asesinados por los soviéticos y encontrados en el bosque de Katyn, cerca de Smolensk. Siento vértigo.» Todo está envuelto en el secreto. Missie consigue reconstruir que Von Papen, embajador en Ankara, ha «autorizado a un miembro de su personal a trabar amistad con un representante diplomático polaco en Turquía que, a su vez, es amigo de Steve Early, representante especial del presidente Roosevelt en el lugar». Según parece, «Roosevelt ha

expresado el deseo de conocer la historia en todos sus detalles, sin alteraciones, cosa que, se diría, no está en condiciones de ser recabada en Estados Unidos porque sus acólitos (¿Morgenthau?) interceptan y borran cualquier informe desfavorable para la Unión Soviética. Las traducciones deben estar listas en dos días. Extraña sensación, pensar que mi prosa llegará al escritorio del presidente Roosevelt en menos de una semana».

Noviembre de 1943. En Berlín está racionada la ropa, pero no los sombreros para señora. Missie Vassiltchkov se aprovecha de la ocasión. «Poco a poco estamos haciendo acopio.» Incluso más tarde, Missie conseguirá hacerse con un sombrero de Rose Valois, «un gran sombrero verde brillante, con cintas negras», que alguien había mandado a su hermana Tatiana. No se olvidará de los sombreros cuando se recrudezca la batalla de Berlín: «Esta mañana, después del primer bombardeo, había acordado ir a probarme un sombrero en una tienda cercana. Por todas partes las casas ardían, pero yo tenía un gran deseo de ese sombrero, y entonces fue y llamé al timbre e, increíblemente, fui acogida por una empleada sonriente: *"Durchlaucht können anprobieren!"* [¡Su Alteza se lo puede probar!]. Así lo hice, pero llevaba puesto unos pantalones manchados de fango y era difícil evaluar el efecto.»

18 de mayo de 1944. Noel Willmett no estaba convencido de que «el totalitarismo, el culto al jefe, etc.» se estuviera expandiendo, visto que en Inglaterra y en Estados Unidos no parecían imponerse. Orwell le respondió con la perspectiva de lo que pasaría después de la guerra: «En cierto sentido, ya ahora la historia ha dejado de existir, es decir: no existe una historia de nuestro tiempo que pudiera ser universalmente aceptada […]. Hitler puede decir que los judíos dieron comienzo a la guerra y, si sobrevive, eso se volverá historia oficial. No puede decir que dos más dos es igual a cinco por el mero hecho de que, por ejemplo en balística, debe ser igual a cuatro. Pero se llegará a un mundo como el que temo, un mundo de dos o tres superestados que no consiguen imponerse entre ellos, entonces dos más dos podría ser igual a cinco si así lo quiere el Führer. Por lo que alcanzo a ver, esta es la dirección hacia la que, de hecho, nos movemos, incluso si, naturalmente, el proceso es reversible.»

Septiembre de 1944. Vasili Grossman llega a Treblinka con las tropas de Stalingrado del general Chuikov, trece meses después de la revuelta en el campo de exterminio. Por orden de Himmler habían sido demolidas todas las edificaciones, en el vano intento de volver irreconocible el lugar. Por todas partes afloraban las huellas de los asesinados. Las cenizas eran transportadas por los campesinos, por un camino que «se había vuelto negro como una faja de luto […]. El procedimiento ocupaba a veinte carros cada día, y a cada carro le tocaban de seis a ochos cargas diarias (entre ciento veinte y ciento treinta kilos de cenizas cada vez)». En cuanto al suelo: «La tierra del lager estaba sembrada de altramuces y uno de los carceleros, Streben, se había construido allí su casita. Ya no existe, también ha sido quemada.» La tierra «vomita pedazos de hueso, dientes, papel, objetos; no los quiere, estos secretos». Grossman avanza, sobre el campo de altramuces: «Seguimos caminando sobre esa tierra sin fondo, después nos detuvimos. De golpe. Cabellos rubios de reflejos cobrizos, cabellos ondulados, tupidos, ligeros, encantadores de una muchacha se mezclan con la tierra pisada. A poca distancia otros bucles claros, y después trenzas negras, pesando sobre la arena clara, y después otras cabelleras y otras más todavía. Debe de ser el contenido de una bolsa -¡solo una!- olvidada, que no se llevaron. La última, absurda esperanza de que se trate solo de una pesadilla se desvanece. Mientras tanto, las vainas de los altramuces crujen, crujen, y las semillas tamborilean sobre el terreno como si en verdad, desde debajo de la tierra, se levantasen los toques a muerto de una infinidad de minúsculas campanas.»

5 de septiembre de 1944. En sus peregrinaciones alemanas, junto a su mujer Lucette, al gato Bébert y a su amigo Le Vigan, Céline llega a Berlín desde Baden-Baden y escribe a Paul Bonny: «Después de nuestra partida de Baño Baño hemos vivido una pesadilla, no bombardeos sino visiones. ¡Qué pesadilla! Berlín embrujada hasta el suicidio. El lugar es irresistible. Cualquier cementerio, después de todo, es un lugar ameno, una carcajada en comparación con este horror increíble.»

Abril de 1945. Los soldados del Ejército Rojo, que venían de pasar años muy duros y de un país en el que pocas cosas funcionaban y esas pocas daban miedo, mientras avanzaban por Alemania miraban a su alrededor. Según Grossman, «fue en Alemania, particularmente aquí en Berlín, donde nuestros soldados comenzaron realmente a preguntarse por qué los alemanes nos atacaron tan repentinamente. ¿Por qué necesitaban los alemanes esta guerra tan terrible e injusta? Millones de nuestros hombres han visto ahora las ricas granjas de Prusia Oriental, su agricultura organizada, los cobertizos de hormigón para el ganado, salas espaciosas, alfombras, guardarropas llenos de trajes… Millones de nuestros soldados han visto las carreteras bien construidas que van de un pueblo a otro y las autopistas alemanas… Nuestros soldados han visto las residencias de dos pisos con electricidad, gas, baños y hermosos jardines. Nuestra gente ha visto las villas de la rica burguesía de Berlín, el lujo increíble de los castillos, propiedades y mansiones. Y miles de soldados repiten esa misma pregunta cuando miran a su alrededor en Alemania: "¿Por qué vinieron contra nosotros? ¿Qué diablos querían?"».

Abril de 1945. Grossman llega a Berlín en el séquito del coronel general Berzarin, el primero que entró en la ciudad con sus tropas. «Gordo, de ojos castaños, encorvado, con el pelo blanco aunque es joven. Inteligente, sereno y muy astuto.» El mariscal Zhúkov lo nombra comandante de Berlín.

Poco antes de la capitulación de la ciudad, Grossman se encuentra en el castillo de Friedrichsfelde de los Von Treskow: «Por la tarde. Un parque. Salas poco iluminadas. Suenan las campanadas de un reloj. Porcelana. El coronel Petrov tiene un fuerte dolor de muelas. Una chimenea. Por la ventana se puede oír el fuego de artillería y el aullido de los Katiushas. De repente llega un trueno desde el cielo, amarillo y nuboso. Hace calor, llueve y huele a lilas. Hay un viejo estanque en el parque. Las siluetas de las estatuas se ven borrosas. Me siento en una butaca junto a la chimenea. El reloj sigue dando las campanadas, infinitamente triste y melódico, como la propia poesía. Tengo en las manos un viejo libro de páginas finas. Escrito con la caligrafía temblorosa de un anciano, se lee: “Von Treskow”.» Según los familiares, el libro pertenecía a Münthe von Treskow. Los soviéticos lo habían echado del castillo. Murió de hambre.

2 de mayo de 1945. Berlín ha caído. «Fuego, incendio, humo, humo, humo. Entre el humo, las ruinas, las llamas, cientos de cadáveres en las calles. Cadáveres aplastados por los tanques, exprimidos como tubos de dentífrico. Casi todos aprietan granadas y subfusiles en las manos. Han muerto luchando. La mayoría de los muertos visten camisas pardas. Eran activistas del partido que defendían los alrededores del Reichstag y la Cancillería del Reich.» Allí llega Grossman junto a Efim Gechman, su compañero de Stalingrado, «a quien Dios, evidentemente, olvidó transmitir el sentido del miedo». En el estudio de Hitler, Grossman abre el cajón de un escritorio y toma algunos sellos: «El Führer aprueba, el Führer confirma.» Esos sellos forman parte, hoy, del legado del escritor.

III. AVISTAMIENTO DE LAS TORRES

En una hoja aislada, sin fecha, que se conserva hoy en la Biblioteca Jacques Doucet, Baudelaire contó el colapso de una inmensa torre, de las que un día iban a llamarse rascacielos. Experimentaba un sentimiento de impotencia porque no conseguía transmitir la noticia a la «gente», a las «naciones». Así, debía contentarse con susurrarla a los «más inteligentes». Pero incluso el susurro iba a tener que esperar más de un siglo para ser impreso. Nadie se dio cuenta. Las «naciones» no tuvieron tiempo de cobrar conciencia de lo que les esperaba. Todo había sucedido en un sueño, uno de esos sueños a los que Baudelaire estaba habituado; esos sueños que dan ganas de no volver a dormir nunca más:

«Síntomas de ruina. Edificios enormes. Numerosos, uno encima del otro, apartamentos, habitaciones, *templos*, galerías, escaleras, tripas, miradores, fanales, fuentes, estatuas. *Hendiduras, grietas. Humedad que proviene de una cisterna situada cerca del cielo*. ¿Cómo advertir a la gente, a las naciones…? Advirtamos al oído a los más inteligentes.

»En lo alto, una columna cede y sus dos extremos se descalabran. Todavía no ha colapsado. No consigo encontrar la salida. Desciendo, vuelvo a subir. *Una torre-laberinto. Vivo para siempre en un edificio que está a punto de colapsar, un edificio corroído por una enfermedad secreta*. Calculo, dentro de mí, para entretenerme, si una masa tan prodigiosa de piedras, mármoles, estatuas, paredes que están a punto de chocar entre sí quedarán embadurnadas por la gran cantidad de materia cerebral, de carne humana y de huesos triturados.» Cuando la «noticia» de este sueño alcanzó a las «naciones», todo correspondía, con un añadido: las torres eran dos, y gemelas.

FUENTES

R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milán, 1983, p. 318. [Trad. esp.: *La ruina de Kasch*, Anagrama, Barcelona, 1987.]

«The Kafir's Blood Is Halal for You, So Shed It», *Rumiyah*, 1 de septiembre de 2016, p. 34.

Ibid., p. 36.

M. G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, Mouton & Co., 's-Gravenhage, 1955, p. 50.

Marco Polo, *Milione*, edición de V. Bertolucci Pizzorusso, Adelphi, Milán, 1975, p. 56. [Trad. esp.: *Libro de las maravillas del mundo*, Cátedra, Madrid, 2008.]

Loc. cit.

Ibid., p. 57.

Ibid., p. 56.

F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, edición de G. Colli y M. Montinari, dtv-de

Gruyter, Berlín-Múnich, segunda edición revisada, 1988, vol. V, p. 399 (III, 24). [Trad. esp.: *La genealogía de la moral*, Edaf, Madrid, 2000.]

J. von Hammer-Purgstall, *Die Geschichte der Assassinen*, J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart-Tubinga, 1818, p. 84.

N. de Staël, en B. Bouthoul, *Le Vieux de la Montagne*, Gallimard, París, 1958, p. 7.

F. Battistini, «Le donne della virtù che frustano i "vizi"», *Sette*, 7 de octubre de 2016, p. 51.

L. Wright, *The Looming Tower*, Knopf, Nueva York, 2006, p. 22. [Trad. esp.: *La torre elevada*, Debate, Barcelona, 2009.]

A. B. al-Mehri, Introducción a S. Qutb, *Milestones* (1964), edición de A. B. al-Mehri, Maktabah, Birmingham, 2006, p. 13.

S. Qutb, *Milestones*, American Trust Publications, Indianapolis, 1990, p. 5.

J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte, I*, en *Gesammelte Werke*, Schwabe, Basilea-Stuttgart, vol. V, 1978, p. 93. [Trad. esp.: *Historia de la cultura griega I*, Iberia, Barcelona, 2006.]

J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlín, 1940, p. VII.

J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte, I*, cit., p. 92.

Ibid., p. 93.

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, París, 1960, p. 503. [Trad. esp.: *Las formas elementales de la vida reli- giosa*, Alianza, Madrid, 1983.]

Ibid., pp. 633-634.

É. Durkheim, «Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, XCIX, enero-junio de 1925, p. 321.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 295.

Platón, *República*, 493 c.

S. Weil, *Cahiers* (diciembre de 1941-finales de enero de 1942), en *Œuvres complètes*, edición de A. A. Devaux y F. de Lussy, Gallimard, París, vol. VI, tomo II, 1997, p. 378. [Trad. esp.: *Cuader- nos*, Trotta, Madrid, 2001.]

Ibid., p. 132.

S. Weil, *Cahiers* (26 de abril-7 de junio 1942), en *Œuvres com- plètes*, cit., vol. VI, tomo III, 2002, p. 395.

L. Wittgenstein, «Bemerkungen über Frazers *The Golden Bought* (1931)», *Synthese*, 17, 1967, p. 239.

Ó. Mandelstam, «Humanism and the Present», *Complete Critical Prose*, edición de J. G. Harris, Ardis, Ann Arbor, 1979, p. 181 (ed. orig. «Gumanizm i sovremennost», *Nakanune: Literaturnoe prilo- zenie*, 36, 20 de enero de 1923, p. 6).

Loc. cit.

H. Kissinger, *World Order*, Penguin Books, Nueva York, 2014, p. 2. [Trad. esp.: *Orden mundial*, Debate, Barcelona, 2016.]

Ibid., p. 8.

A. Ganji, «Who Is Ali Khamenei?», *Foreign Affairs*, XCII, septiembre-octubre de 2013, p. 29.

H. Kissinger, *World Order*, cit., p. 346.

Loc. cit.

G. Orwell, *1984*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego-Nueva York-Londres, 1949, p. 35. [Trad. esp.: *1984*, Debolsillo, Barcelona, 2013.]

«Catéchisme du révolutionnaire» (1869), en M. Confino, *Violence dans la violence*, François Maspero, París, 1973, p. 104.

A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Charles Gosselin, París, vol. IV, 1840, p. 290. [Trad. esp.: *La democracia en América*, Trotta, Madrid, 2010.]

Loc. cit.

N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce* (1680), en *Œuvres*, edición de G. Rodis-Lewis, Gallimard, París, vol. II, 1992, p. 109.

Pietro di Celle, *De conscientia*, 91-92, en *Selected Works*, Cistercian Publications, Kalamazoo (Michigan), 1987, pp. 184-185.

F. Nietzsche, *Der Gottesdienst der Griechen* (1875-1878), en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, edición de F. Bornmann y M. Carpitella, de Gruyter, Berlín, sección II, vol. V, 1995, p. 364. [Trad. esp.: *El culto griego a los dioses*, Aldebarán, Madrid, 1999.]

J. S. Mill, *Autobiography*, Longmans, Green, Reader, and Dyer, Londres, 1873, p. 43. [Trad. esp.: *Autobiografía*, Alianza, Madrid, 1986.]

Ibid., pp. 40-41.

G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710), en *Die philosophischen Schriften*, edición de C. J. Gerhardt, Olms, Hildesheim, vol. VI, 1965, p. 114. [Trad. esp.: *Ensayos de Teodicea*, Sígueme, Salamanca, 2013.]

H. von Hofmannsthal, *Andreas*, en *Gesammelte Werke*, edición de B. Schoeller y R. Hirsch, S. Fischer, Frankfurt am Main, vol. VII, 1979, p. 271. [Trad. esp.: *Andreas*, Ellago, 2005.]

C. Baudelaire, *Sur la Belgique*, en *Œuvres complètes*, edición de C. Pichois, Gallimard, París, vol. II, 1976, p. 899.

S. Weil, «L'"Iliade" ou le poème de la force», en *Œuvres complètes*, cit., vol. II, tomo III, 1989, p. 251. [Trad. esp.: «La *Ilíada* o el poema de la fuerza», *La fuente griega*, Trotta, Madrid, 2005.]

S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, en *Œuvres complètes*, cit., vol. IV, tomo II, 2009, p. 291. [Trad. esp.: *Intuiciones precristianas*, Trotta, Madrid, 2004.]

Loc. cit.

Ibid., p. 292.

Virgilio, *Eneida*, I, 405.

J. S. Mill, *Autobiography*, cit., pp. 132-133.

Ibid., p. 133.

Loc. cit.

Ibid., pp. 133-134.

Ibid., p. 134.

Loc. cit.

Ibid., p. 133.

Ibid., pp. 139-140.

S. T. Coleridge, «Dejection: an Ode», v. 21, en *The Poems of Samuel Taylor Coleridge*, edición de E. H. Coleridge, Oxford University Press, Londres, 1912.

Génesis 7, 8.

Corán 17, 87.

C. Kavafis, «Media hora», v. 7.

G. Benn, «Der Ptolemäer» (1949), en *Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe*, edición de G. Schuster e I. Benn, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. V, 1991, p. 24.

D. Chalmers, snopsis de *Its from Bits*, 27 de enero de 2017, p. 2.

D. Chalmers, «The Mind Bleeds Into the World», *Edge*, 24 de enero de 2017.

Carta de G. W. Leibniz a A. Verjus del 18 de agosto de 1705, en J. Baruzi, *Leibniz*, Bloud, París, 1909, p. 155.

Loc. cit.

Loc. cit.

R. Guénon, *Orient et Occident* (1924), Éditions de la Maisnie, París, 1987, pp. 67-68. [Trad. esp.: *Oriente y Occidente*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003.]

Y. N. Harari, *Homo Deus*, Harvill Secker, Londres, 2016, p. 380. [Trad. esp.: *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2016.]

M. O'Connell, *To Be a Machine*, Granta, Londres, 2017, p. 49.

Y. N. Harari, *Homo Deus*, cit., p. 386.

Ibid., p. 395.

Ibid., p. 393.

Ibid., p. 394.

Ibid., p. 396.

Loc. cit.

G. Chaitin, *Meta Math*!, Pantheon Books, Nueva York, 2005, pp. 60-61. [Trad. esp.: *El número omega*, Tusquets, Barcelona, 2015.]

Ibid., pp. 61-62.

M. A. Nielsen, «The Bits That Make up the Universe», *Nature*, CDXXVII, 2004, p. 16.

D. Chalmers, sinopsis de *Its from Bits*, cit., p. 1.

G. Chaitin, *Meta Math*!, cit., p. 114.

Ibid., p. 87.

Loc. cit.

S. Weil, «À propos de la méchanique ondulatoire», en *Œuvres complètes*, cit., vol. IV, tomo I, 2008, p. 493. [Trad. esp.: «Acerca de la mecánica ondulatoria», *Sobre la ciencia*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006.]

Ibid., p. 494.

Loc. cit.

S. Russell, sinopsis de *Beneficial Intelligence*, 9 de mayo de 2017, p. 1.

Loc. cit.

Ibid., p. 2.

Loc. cit.

A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Strahan y T. Cadell, Londres, vol. I, 1776, p. 415. [Trad. esp.: *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, Tecnos, Madrid, 2009.]

S. Russell, sinopsis de *Beneficial Intelligence*, cit., p. 1.

Loc. cit.

W. Benjamin, «Franz Kafka», en *Gesammelte Schriften*, edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. II, tomo II, 1977, p. 432. [Trad. esp.: «Franz Kafka», *Obras II*, 2, Abada, Madrid, 2009.]

Carta de T. W. Adorno a W. Benjamin del 16 de diciembre de 1934, en Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, tomo III, 1977, p. 1173.

W. Benjamin, *Der Sürrealismus* (1929), en *Gesamelte Schriften*, cit., vol. II, tomo I, 1977, p. 307. [Trad. esp.: *El surrealismo*, Casimiro, Madrid, 2013.]

Loc. cit.

Loc. cit.

R. Frost, «Introduction to E. A. Robinson's *King Jasper*» (1935), en *Collected Poems, Prose, and Plays*, edición de R. Poirier y M. Richardson, The Library of America, Nueva York, 1995, p. 743.

K. Mann, *Der Wendepunkt*, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1952, p. 298. [Trad. esp.: *Cambio de rumbo*, Alba, Barcelona, 2007.]

Loc. cit.

Loc. cit.

R. Brasillach, *Notre Avant-guerre*, Plon, París, 1941, p. 131.

Loc. cit.

Loc. cit.

Ibid., p. 129.

G. Simenon, *Europe 33* (1933), en *Mes apprentissages*, edición de F. Lacassin, Omnibus, París, 2016, p. 762.

Ibid., p. 763.

Carta de W. Benjamin a G. Scholem del 20 de marzo de 1933, en

Gesammelte Briefe, edición de C. Gödde y H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. IV, 1998, p. 169.

Ibid., p. 170.

V. Woolf, anotación del 29 de abril de 1933, en *The Diary of Virginia Woolf*, edición de A. O. Bell con la colaboración de A. McNeillie, Penguin, Londres, vol. IV, 1983, p. 153.

Loc. cit.

Loc. cit.

Carta de L.-F. Céline a C. Ambor de la primavera de 1933, en *Lettres*, edición de H. Godard y J.-P. Louis, Gallimard, París, 2009, p. 364.

Carta de L.-F. Céline a C. Ambor del 20 de abril de 1933, *ibid.*, p. 366.

M. Martin du Gard, *Les Mémorables (1918-1945)*, Gallimard, París, 1999, p. 840.

Carta de L.-F. Céline a E. Dabit de mayo de 1933, en *Lettres*, cit., p. 369.

Carta de L.-F. Céline a É. Faure de mayo de 1933, *ibid.*, p. 375.

Carta de J. Roth a S. Zweig de mayo de 1933, en J. Roth-S. Zweig, «*Jede Freundschaft mit mir ist verderblich*». *Briefwechsel 1927-1938*, edición de M. Rietra y R. J. Siegel, Wallstein, Gotinga, 2011, p. 103.

Carta de J. Roth a S. Zweig del 22 de mayo de 1933, *ibid.*, pp. 105-106.

M. Martin du Gard, *Les Mémorables*, cit., p. 848.

Loc. cit.

Ibid., p. 849.

Loc. cit.

J. Lanz von Liebenfels, *Der elektrische Urgott und sein großes Hei- ligtum in der Vorzeit*, Hertesburg-Versand, Prerow, 1933.

P. E. Drieu la Rochelle, *Socialisme fasciste*, Gallimard, París, 1934, p. 162.

Ibid., p. 163.

Carta de L.-F. Céline a É. Faure del 18 de marzo de 1934, en *Let- tres*, cit., p. 416.

Carta de L.-F. Céline a É. Faure del 14 de abril de 1934, *ibid.*, p. 417.

Carta de L.-F. Céline a É. Faure del 18 de marzo de 1934, *ibid.*, p. 416.

Carta de L.-F. Céline a É. Faure del 14 de abril de 1934, *ibid.*, p. 418.

Postal de L.-F. Céline a E. Craig del 31 de mayo de 1934, *ibid.*, p. 425.

A. Juilland, *Elizabeth et Louis*, Gallimard, París, 1994, p. 341.

L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Denoël et Steele, París, 1932, p. 7. [Trad. esp.: *Viaje al fin de la noche*, Edhasa, Barcelona, 2011.]

L. Untermeyer, en *The Letters of Robert Frost to Louis Untermeyer*, edición de L. Untermeyer, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York-Chicago-San Francisco, 1963, p. 256.

Carta de R. Frost a L. Untermeyer del 17 de febrero de 1935, *ibid.*, p. 254.

Loc. cit.

Ibid., p. 255.

Loc. cit.

Loc. cit.

Ibid., p. 256.

V. Woolf, anotación del 22 de abril de 1935, en *The Diary of Vir- ginia Woolf*, cit., p. 304.

V. Woolf, anotación del 9 de mayo de 1935, *ibid.*, p. 311.

Carta de E. Jünger a C. Schmitt del 4 de junio de 1935, en E. Jünger-C. Schmitt, *Briefe 1930-1983*, edición de H. Kiesel, KlettCotta, Stuttgart, 1999, p. 49.

Carta de C. Schmitt a E. Jünger del 3 de mayo de 1936, *ibid.*, p. 57.

Carta de L.-F. Céline a L. Delforge del 26 de agosto de 1935, en *Lettres*, cit., p. 466.

Carta de L.-F. Céline a É. Faure del 22 o 23 de julio de 1935, *ibid.*, p. 462.

Ibid., p. 463.

Carta de S. Beckett a M. Manning Howe del 13 de diciembre de 1936 en *The Letters of Samuel Beckett*, edición de M. Dow Fehsenfeld y L. More Overbeck, Cambridge University Press, Cambridge, vol. I, 2009, p. 397.

S. Beckett, *L'expulsé* (1945), en *Nouvelles et textes pour rien*, Les Éditions de Minuit, París, 1955, p. 19. [Trad. esp.: *El expulsado*, en *Relatos y textos para nada*, JPM, Valencia, 2015.]

Loc. cit.

Carta de S. Beckett a G. Albrecht del 31 de diciembre de 1936, en *The Letters of Samuel Beckett*, cit., p. 408.

Carta de S. Beckett a G. Manning Howe del 21 de marzo de 1937, *ibid.*, p. 468.

Carta de S. Beckett a G. Albrecht del 30 de marzo de 1937, *ibid.*, p. 480.

Ibid., p. 478.

Carta de S. Beckett a T. McGreevy del 25 de marzo de 1937, *ibid.*, p. 470.

Carta de S. Beckett a G. Albrecht del 30 de marzo de 1937, *ibid.*, p. 480.

Carta de S. Beckett a T. McGreevy del 28 de noviembre de 1936, *ibid.*, p. 389.

Loc. cit.

Carta de S. Beckett a T. McGreevy del 7 de marzo de 1937, *ibid.*, pp. 460-461.

Carta de R. Balzen a L. Sain del 10 de septiembre de 1936, inédita. 101,13: *Loc. cit.*

M. Picard, *Die Flucht vor Gott*, Eugen Rentsch, Erlenbach, 1934, p. 43. [Trad. esp.: *La huida de Dios*, Guadarrama, Madrid, 1962.]

Magrini (seudónimo de A. Garosci), «Inventario», *Giustizia e li- bertà*, V, 9, (4 de marzo de 1938), p. 3.

É. Halévy, «L'Ère des tyrannies» (1936), en *L'Ère des tyrannies*, Gallimard, París, 1938, p. 214.

Carta de M. Mauss a É. Halévy, s.d., *ibid.*, pp. 230-231.
É. Halévy, *L'Ère des tyrannies*, cit., p. 221.
Ibid., pp. 214-215.
Ibid., p. 214.
Ibid., p. 226.
Ibid., p. 214.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., p. 225.
Ibid., p. 226.
M. Martin du Gard, *Les Mémorables*, cit., p. 113.
Ibid., p. 959.
R. Brasillach, *Notre Avant-guerre*, cit., p. 264.
Ibid., p. 265.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., p. 266.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., p. 267.
Ibid., p. 268.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., p. 269.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., pp. 272-273.
Ibid., p. 273.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., p. 274.
Ibid., p. 275.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., p. 276.
Loc. cit.
Ibid., pp. 276-277.
Ibid., p. 276.
Ibid., p. 277.
Ibid., p. 278.
H. Rauschning, *Hitler m'a dit*, Coopération, París, 1939, p. 275. [Trad. esp.: *Hitler me dijo*, Publicaciones Cruz, México, 2004.]
Ibid., pp. 278-279.
Ibid., p. 263.
Ibid., p. 265.
E. Jünger, nota del 18 de abril de 1939, en *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. II: *Tagebücher (Strahlungen I)*, 1998, pp. 37-38.
Ibid., p. 38.
Loc. cit.
Loc. cit.

Loc. cit.

Loc. cit.

Loc. cit.

Carta de W. Benjamin a M. Steffin de junio de 1939, en *Gesam- melte Briefe*, cit., vol. VI, 2000, pp. 294-295.

A. Koestler, *Scum of the Earth* (1941), Eland, Londres, 1991, p. 30. [Trad. esp.: *Escoria de la tierra*, Sudamericana, Buenos Aires, 1951.]

Ibid., p. 31.

Ibid., p. 34.

Ibid., p. 13.

Ibid., p. 39.

Ibid., p. 40.

Loc. cit.

G. Pintor, *Doppio diario (1936-1943)*, edición de M. Serri, Einaudi, Turín, 1978, p. 72.

K. Mann, *Der Wendepunkt*, cit., p. 423.

Loc. cit.

Ibid., p. 424.

A. Koestler, *Scum of the Earth*, cit., p. 242.

Loc. cit.

Ibid., p. 170.

Ibid., p. 242.

Ibid., p. 244.

Loc. cit.

S. Weil, «À propos de la mécanique ondulatoire», cit., p. 490.

Ibid., p. 493.

Ibid., p. 496.

Ibid., p. 491.

S. Weil, *L'Enracinement*, en *Œuvres complètes*, cit., vol. V, tomo II, 2013, p. 312. [Trad. esp.: *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 2014.]

Loc. cit.

Loc. cit.

Ibid., pp. 312-313.

A. Gide, anotación del 12 de enero de 1941, en *Journal*, edición de M. Sagaert, Gallimard, París, vol. II: *1926-1950*, 1997, p. 748.

Loc. cit.

Loc. cit.

Loc. cit.

Loc. cit.

Loc. cit.

M. Vassiltchikov, anotación del 17 de febrero de 1941, en *Berlín Diaries (1940-1945)*, Knopf, Nueva York, 1987, p. 41.

M. Vassiltchikov, anotación del 18 de febrero de 1941, *ibid.*, p. 41.

Loc. cit.

M. Vassiltchikov, anotación del 24 de marzo de 1941, *ibid.*, p. 44. 120,23: T. Reiss, «The First Conservative», *The New Yorker*, 24 de octubre de 2005, p. 42.

P. Viereck, *Metapolitics*, Knopf, Nueva York, 1941, p. X.

C. Malaparte, *Il Volga nasce in Europa*, Bompiani, Milán, 1943, p. 19. [Trad. esp.: *El Volga nace en Europa*, Tusquets, Barcelona, 2015.]

Loc. cit.

Ibid., pp. 20-21.

C. Malaparte, *Kaputt*, Casella, Nápoles, 1944, p. 191. [Trad. esp.: *Kaputt*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010.]

Ibid., p. 163.

Ibid., p. 164.

Ibid., p. 198.

Ibid., p. 210.

Ibid., pp. 212-213.

H. Schwarz van Berk, Introducción a J. Goebbels, *Die Zeit ohne Beispiel*, Zentralverlag der NSDAP-Eher,

Múnich, 1941, p. 10.

J. Goebbels, «Mimikry», en *Die Zeit ohne Beispiel*, cit., p. 526.

Ibid., p. 527.

Loc. cit.

Loc. cit.

Ibid., p. 531.

Informe del Servicio de Seguridad en la USSR del 31 de julio de 1941, en K. Pätzold-E. Schwarz, *Tagesordnung: Judenmord*, Metropol, Berlín, 1992, pp. 79-80.

F. Hartlaub, anotación de junio-julio de 1941, en *In den eigenen Umriss gebannt. Kriegsaufzeichnungen, literarische Fragmente und Briefe aus den Jahren 1939 bis 1945*, edición de G. L. Ewenz, Suhrkamp, Berlín, vol. I, 2002, pp. 79-80.

H. Carossa, «Lebensbericht», en *Ungleiche Welten*, Insel, Wiesbaden, 1951, pp. 110-111.

Ibid., p. 123.

Der Reichenau-Befehl, en *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*, edición del Hamburger Institut für Sozial forschung, Hamburger Edition, Hamburgo, 1996, p. 80.

J. Goebbels, anotación del 24 de enero de 1942, en *Tagebücher. Aus den Jahren 1942-43*, edición de L. P. Lochner, Atlantis, Zúrich, 1948, pp. 52-53.

P. Buisson, *1940-1945. Années érotiques*, Albin Michel, París, vol. II, 2009, p. 44.

F. Hartlaub, «Aufzeichnungen aus dem Führerhauptquartier» (1942-1945), en *In den eigenen Umriss gebannt*, cit., p. 160.

M. Vassiltchikov, anotación del 30 de agosto de 1942, en *Berlín Diaries*, cit., p. 67.

Ibid., p. 68.

Loc. cit.

Loc. cit.

M. Vassiltchikov, anotación del 1 de septiembre de 1942, *ibid.*, pp. 72-73.

M. Vassiltchikov, anotación del 31 de agosto de 1942, *ibid.*, p. 71. 133,5: M. Vassiltchikov, anotación del 1 de septiembre de 1942, *ibid.*, p. 71.

V. Harlan, *Im Schatten meiner Filme*, edición de H. C. Opfermann, Mohn, Gütersloh, 1966, p. 156.

A. Gide, anotación del 9 de marzo de 1943, en *Journal*, cit., p. 920. 134,32: *Loc. cit.*

A. Gide, anotación del 19 de abril de 1943, *ibid.*, p. 942.

A. Gide, anotación del 12 de marzo de 1943, *ibid.*, p. 921.

Loc. cit.

Loc. cit.

Loc. cit.

C. Malaparte, *Il Volga nasce in Europa*, cit., p. 270.

Loc. cit.

Ibid., pp. 272-273.

J. Goebbels, anotación del 9 de abril de 1943, en *Tagebücher*, edición de R. G. Reuth, Piper, Múnich, vol. V: *1943-1945. Anhang*, 1999, p. 1920.

J. Goebbels, anotación del 28 de abril de 1943, *ibid.*, p. 1925.

Loc. cit.

J. Goebbels, anotación del 18 de abril de 1943, *ibid.*, p. 1923.

J. Goebbels, anotación del 28 de abril de 1943, *ibid.*, p. 1925.

Ibid., pp. 1925-1926.

Comunicado del Sovinformburo del 15 de abril de 1943, en *Katyn*, edición de A. M. Cienciala, N. S. Lebedeva y W. Materski, Yale University Press, New Haven-Londres, 2007, p. 306.

Informe del secretario de la Cruz Roja Polaca Kazimierz Skarżyński sobre la visita a Smolensk y Katyn del 15-16 de abril de 1943 (junio de 1943, Varsovia), *ibid.*, pp. 312-313.

P. Monelli, *Roma 1943*, Migliaresi, Roma, 1945, p. 147.

Ibid., pp. 147-148.

Ibid., pp. 150-151.

N. Lewis, *Naples '44*, Collins, Londres 1978, p. 11. [Trad. esp.: *Nápoles 44*, RBA, Barcelona, 2008.]

Ibid., p. 12.

Loc. cit.

H. Himmler, «Rede vor den Reichsund Gauleitern in Posen am 6. 10. 1943», en *Geheimreden 1933 bis 1945*, edición de B. F. Smith y A. F. Peterson, Propyläen, Frankfurt am Main-BerlínViena, 1974, p. 164.

Ibid., p. 169.

Loc. cit.

Loc. cit.

Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., pp. 169-170.
Ibid., p. 170.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., pp. 170-171.
E. Jünger, anotación del 16 de octubre de 1943, en *Sämtliche Wer- ke*, cit., vol. III: *Tagebücher (Strahlungen II)*, 1998, pp. 171-172.
Ibid., p. 172.
Ibid., p. 173.
Ibid., p. 174.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Loc. cit.
Ibid., p. 175.
Ibid., pp. 175-176.
M. Vassiltchikov, anotación del 24 de octubre de 1943, en *Berlin Diaries*, cit., p. 99.
Loc. cit.
Loc. cit.
M. Vassiltchikov, anotación del 12 de mayo de 1942, *ibid.*, p. 50. 144,7: M. Vassiltchikov, anotación del 8 de septiembre de 1943, *ibid.*, p. 93.
M. Vassiltchikov, anotación del 27 de noviembre de 1943, *ibid.*, p. 122.
Carta de G. Orwell a N. Willmett del 18 de mayo de 1944, en *A Life in Letters*, edición de P. Davison, Penguin Books, Londres, 2011, p. 232.
Loc. cit.
V. Grossman, «Treblinskij ad», *Znamja*, 11, 1944, p. 140. [Trad. esp.: *El infierno de Treblinka*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014.]
Ibid., p. 142.
Ibid., p. 143.
Loc. cit.
Carta de L.-F. Céline a P. Bonny del 5 de septiembre de 1944, en *Lettres*, cit., p. 760.
V. Grossman, *A Writer at War*, edición de A. Beevor y L. Vinogradova, Harvill Press, Londres, 2005, pp. 341-342. [Trad. esp.: A. Beevor y L. Vinogradova, *Un escritor en guerra: Vasili Grossman en el Ejército Rojo, 1941-1945*, Crítica, Barcelona, 2006.]
Ibid., p. 335.
Ibid., p. 336.
Ibid., p. 338.
V. Grossman, cit. en D. I. Ortenberg, *God 1942. Rasskaz-chronika*, Politizdat, Moscú, 1988, p. 393.
V. Grossman, *A Writer at War*, cit., p. 342.
C. Baudelaire, «Reliquat du *Spleen de Paris*», en *Œuvres complètes*, cit., vol. I, 1975, p. 372.
Loc. Cit.